

زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَزِيرُ



مَحَاوَلَاتُهُ فِي

تَصْحِيحِ
الْمَسَارِ



مركز التراث
والبحوث اليمني



زید بن علی الوزیر

محاولة في
تصحیح المسار



مركز الدراسات
والبحوث الإسلامية

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

**YEMENI HERITAGE
& RESEARCH CENTRE**



**مركز التراث
والبحوث اليمني**

ص.ب ١٣١ ريتشموند ، ساري - بريطانيا . هاتف ٩٤٨٥٩٥٣ - ٨١
P.O.Box 131 Richmond, Surrey TW9 2LG Great Britain Tel. 81- 9485953

الافتداء

الى الذين يحملون الجثث في نفوسهم، ويأتونني أن
يرفئوها، حتى يظل لعفن صائدًا يحجب عنهم عبوة
الآية الكبرى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ).
أهدي إليهم هذا الكتاب

زيد بهر علي العنبر

المقدمة

يعالج هذا الكتاب وضعاً سياسياً تعقّد تركيبه فجأة بعد انتهاء الخلافة الراشدة مباشرة، ثم استوفى مقوماته - في سرعة خارقة - بحيث لم تعد تشكل الإضافات الأخرى - على مرّ الأيام وتبدل الدول إلاّ أشباهاً من العتمة ونظائر من التضليل.

لقد أنجز الرسام «لوحة الانحراف» في الفترة نفسها التي ابتدأها، ومن ثم تداول ملكيتها سلسلة من الحكام الأمويين والعباسيين والفاطميين والصفويين والعثمانيين وغيرهم بدون أي إضافة أساسية، الأمر الذي يؤكد من خلال التعامل الدائم معها الحرص على استبقائها بالشكل الذي كانت عليه والرضاء بها، والمحافظة على ظللها وظلماتها.

تلك فاجعة حقيقية تمخضت عن فجائع أخرى.

ففاجعة أن يواجه الفكر السياسي الإسلامي مصيره بعد ثلاثين عاماً فقط من انتقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى على يد انقلاب سياسي عصف بمؤسسات الخلافة الراشدة النامية، وأقام على أنقاضها حكم الفرد المطلق.

وفاجعة أن يتم ذلك باسم الإسلام نفسه وأن يدّعي الانقلابيون بأنهم ينفذون المنهج نفسه، ويقومون بالتطبيق نفسه، ويدّعون بأنهم من المدرسة نفسها.

وفاجعة أن يوجد من يتقبّل هذا الانحراف كله بالرضا والقبول، ولا يرى فيما حدث إعاقة ولا نقصاً ولا هدماً.

وفاجعة أن يوجد من يسمع التحديد النبوي الصارم والمعجز لفترة الخلافة والمملك العضوض ثم لا يرى فيهما فارقاً ولا فاصلاً ولا حاجزاً.

وفاجعة أن يتم للانقلاب الغلبة في وقت قصير..

لكي نفهم أسباب تلك الفجائع المتتابعة فلا بدّ من الاعتراف بأن التجربة الراشدة شكّلت فقط ما يشكّله الغرس اليانع على حدود الرمال الجافة، فلم تتمكن من التغلّب على طبيعة الموروث العشائري عند العرب، ولا على موروث الفردية عند العجم، وأن الثلاثين عاماً التي حكمت فيها لم تكن كافية لإرساء التجربة الراشدة ولا لإزالة مخلفات آلاف السنين من تقاليد بدوية ضاربة ولا من ورث مشؤوم لقياصرة وأكاسرة.

من هنا كان تأثير الخلافة الراشدة محصوراً في أبناء المدرسة نفسها أي في الأنصار والمهاجرين ومن تبعهم بإحسان، أما بقية المجتمع فكان تأثير المبادئ الإسلامية السياسية فيه ضعيفاً ذلك أن المجتمع العربي ألف العشائرية وأخلد إليها ولم يتخلّ عنها، كما أن من دخل في الإسلام من الفرس والرومان - أو من كان تحت نفوذهما - حلوا معهم فردية حكامهم وحكمهم.

وهكذا تعاون الموروث العشائري مع الموروث الفردي في مقاومة الحكم الراشدي كالوباء الحاصد، فتركاه صريعاً تسفوه رياح صفين وتغفره رمال «كربلاء» على إيقاع غريب مبجوح تردده دمشق المنتصرة.

ومن بين الرمال الدامية انبعثت روح المقاومة تشق طريقها الصعب نحو الغايات النبيلة.

وفي الوقت نفسه نشر الواقع العشائري والوافد الفردي جهامتهما فوق القسمات المضيئة لوجه الإسلام فغيرت ملامحه وعتمت بريقه. وهكذا وبفعل الروح العشائرية داخل المنطقة العربية، والفردية الكسروية - والقيصرية السائدة خارج المنطقة كان الزمان والمكان - وخاصة دمشق عاصمة الانقلاب - مهينين لاستعادة الموروث بسرعة خارقة، وبشكل يظهر الرضا الكامل لما تم التغلب عليه.

ولهذه الأسباب لم يبق أثر ذلك كله محدوداً بزمانه ومكانه، بل انتشر خارج مكانه وحمل إلى ما بعد زمانه، كما لم يقتصر على الجانب العملي بل تعداه إلى الجانب النظري، فظهر أثر ذلك جلياً في المذهبين الكبيرين: السنة والجعفرية. وإذا تبنت السنة فكرة «التغلب» تجسداً للمفهوم العشائري العربي، تبنت الجعفرية «النص» في اثني عشر إماماً تحت تأثير الفردية الفارسية.

لقد تمّ للانحراف الغلبة والسيطرة ولكن لم يتم له النصر النهائي، فالإشعاع الإسلامي ظل متقدماً في النفس والأعماق. وبفضل المقاومة الباسلة التي قادها ورثة الخلافة الراشدة احتفظ الإسلام بمبادئه، وإذا فقدوا الحكم، احتفظوا بالمعارضة، فشكّلت

تحت وهج السيوف حماية مستمرة لمبادئ الإسلام .

تركب من هذا الانقلاب المدمر ومن مقاومته خطان منفصلان سارا جنباً إلى جنب في تصادم دائم :

خط الحكم : وقد سيطر بالغلبة وبالموروث ، لكن بدون منهج إلا بقية مشوهة من مبادئ الخلافة الراشدة أعاد صياغتها وفق مقاساته الجديدة .

وخط المبادئ : وقد استمر في المقاومة بفضل التعاليم الإسلامية والتجربة الراشدة ومن ثم تشكّل ما يمكن تسميته بخطي النور والظلام : نور المعارضة وظلام الحكم ، وعندما كان المواطن يحس بجور «الحكم» كان يستمد حق مقاومته من عدل «المبدأ» .

وتحت هذين المحورين تصادم الخطان منذ صفين حتى اليوم ، وكانت المقاومة هي الخميرة المباركة التي أنضجت ثورات التصحيح والإصلاح .

مهما يكن من شيء فقد تولّد عن ذلك الانقلاب - وبفعل الغلبة - نشوء مجتمع آخر قامت فيه «المعادلة المصلحية» مقام «القيم المثالية» حتى لم يعد بين المجتمع ونظرياته المثلى علاقة سلوكية تؤثر فيه .

وعلى ضوء تلك الازدواجية تحدت المعركة - في تاريخ الإسلام الداخلي - بين «الحق» و«الغلبة» ، ويتعبّر آخر بين «ضمير» التصحيح و«ذنّب» الانحراف .

وحول هذه المعركة انقسم علماء المسلمين إلى فريقين : فريق

حافظ على نقاء الضمير وفريق أفرط في اقتراف الذنوب، وإذا فقد الأول معركته السياسية وحافظ على ضميره فقد الآخر الأمرين معاً.

في لحظة الصدام مع الحضارة الغربية المتفوقة وجد أصحاب الضمير في الحضارة وإبداعها ألفاً زاهياً - خاصة في وسائلها الحاكمة - فرغبوا فيها ولكنهم وجدوا في تطبيقاتها - خارج أوطان المستعمرين - صورة أخرى للاستغلال وتعميق الفردية، وإذا بالصورة تتكرر في أسلوب جديد وتحت فارق لا يكاد يبين: أن التطبيق الجديد يمارس الآن خارج مكانه. وهو واحد بالنسبة إلى المتلقي.

لم يجد الضمير - وتلك حقيقة - صده في مجمل الحضارة الغربية وخاصة في الجانب الاستغلالي منها. إنها تذكره - وعلى نحو أكثر بشاعة - بمجتمع «المعادلة المصلحية الخاصة» لكنه وجد - من خلال مؤسساتها الديمقراطية - وسائله. ومن خلال الديمقراطية بدأ رحلة العودة إلى الربوع الظليلة لينمي أزهاره، تلك الأزهار الوارفة التي أكلها وباء دمشق الحاصد.

من ناحية ثانية لم يجد ورثة المعادلة المصلحية في الوسائل الديمقراطية ما يتفق وتأييد الموروث الفردي لكنهم وجدوا في الجانب الاقتصادي أي في المعادلة المصلحية ما يرضي الجوع المادي، ومن هنا ازدهرت على أيديهم القيم النظرية في حين جفت القيم العملية.

لم ينجد موروث «الفردية العشائرية» - في لحظة الصدام - معركته ضد ألق الديمقراطية بشكل يكفل له التغلب لكنه تمكن - بسبب استمرار السلطة الفردية - من إعاقة النمو الديمقراطي.

إن الصراع بين الديكتاتورية والديمقراطية هو استمرار للصراع

بين «القيم المثالية» و«المعادلة المصلحية الخاصة» أي بين «الضمير» و«الذنب»، ومن هنا نجد أنَّ خصوم الديمقراطية هم دعاة الفردية القديمة وأن مؤيدي الديمقراطية هم أصحاب القيم والضمير وليس ذلك بمستغرب وإنما هو منطق النتائج القائم على مقدماتها.

كان ذلك هو المسار

وهذا الكتاب يتتبع العوائق الفكرية والسياسية للخطي الإسلامية منذ زمن مبكر. ولحسن حظه فهو لم يجد صعوبة في العثور على تلك العوائق، ولا إلى إرجاع المأساة إلى جذورها، لكنه يعترف بأن تلك العوائق قد تعمقت في المجتمع الإسلامي حتى بدت وكأنها جذوره الأصيلة، وهي ليست كذلك بكل تأكيد، إلا أنها من العمق بحيث أصبح التخلص منها يتطلب الاعتراف بمساوئ ألف وثلاثمئة وسبعين عاماً من حكم فردي مظلم، ويطلب أيضاً تخطي الكثير من النماذج والسوابق والتطبيقات، ويتطلب العودة إلى الفترة المضيئة والوحيدة في تاريخ المسلمين أي إلى فترة «الخلافة الراشدة» النموذج القابل للتطوير.

وكان هذا في جوهره هو تصحيح المسار

قد يجد القارئ «المثل» نفسه يتكرر في كل فصل تقريباً، وقد يشكّل ذلك التكرار رتابة مملة أو تشابهاً كأن الموضوع يعيد نفسه ويكرر صوته مع وجود اختلاف بين طبيعة المواضيع. وهذا صحيح إلى حد ما، وهو بحاجة إلى تفسير يوضحه، ذكر أنه لما كان السبب الرئيسي هو واحد في مفعوله فقد توسع في أثره، فهو موجود في أكثر من موقع. ولقد وجدت صداه يتردد في كل موضوع تناولته. لقد

سرب نتيجة ضخامة الانهيار الذي كان إلى بقية المواقع فكان ترداد
سرورة فرضها هو ولم أفرضها أنا عليه، ولم يكن من استخدامه بد في
مواقع مختلفة، إن العلة قد سرت إلى بقية الجسد فهي ماثلة في كل
عضو، ومن هنا كثرت الإشارة إليه.

وهذا الكتاب موجه بالدرجة الأولى إلى المسلمين عامة وإلى
قياداتهم خاصة تلك القيادات التي نجد أنفسنا معها بحاجة إلى جهد
وعناء في نقاش قضايا أولية لا تحتاج إلى جهد في الإقناع كما لا تحتاج
إلى عناء في الرفض.

فعلينا إذاً - من أجل مستقبل أفضل - تصحيح المسار، وهذه
محاولة في هذا الطريق.
والله من وراء القصد.

زيد بن علي الوزير

الثلاثاء: ١٣ ذو الحجة ١٤١١ هـ
٢٥ يونيو ١٩٩١ م

(١)

حَدِيثُ فِي الْمَوْسِسَاتِ الْأُولَى

الثَّابِتُ وَالْمُتَطَوِّرُ

مسلمة لا شك فيها تقول إن أصول الفكر الإسلامي السياسي ترجع إلى «القرآن الكريم» و«السنة النبوية» الصحيحة والمسلمة نفسها تضيف أنه: لا «القرآن الكريم» ولا «السنة النبوية» قد أعطيا كل التفاصيل التشريعية الكاملة، والمسلمة نفسها تقول إن «القرآن الكريم» و«السنة النبوية» قد أرسيا «الثوابت» الخالدة في كل المجالات. والمسلمة نفسها تضيف أنه باستثناء الثوابت - وللثوابت أركان ونوافل - فللمجتهدين في مجال «الفقه» و«الفقه السياسي» منادح واسعة للاجتهاد حسب احتياج حاضرم وفق تلك «الثوابت».

هذه الثوابت هي «الشريعة» وما فهم منها أوقيس عليها فهو «الفقه والاجتهاد». ومن «الثوابت» تكونت الأصول السياسية، ومن مجمل الاجتهادات تكون «الفقه» وما نسميه اليوم - بالفكر السياسي - الإسلامي هو في الحقيقة مزيج من «الشريعة» و«الفقه» أي من الثوابت والاجتهادات فهو - أي الفكر السياسي - يستمد واجبه من الأوامر الثابتة بإقامة السلطة والدولة، ويستمد نوافله وقوانينه من الاجتهادات النابعة من الحاجة في حاضر ومستقبل.

وهكذا قامت «الخلافة الراشدة» - كما قامت سائر الأركان - على واجب «وعلى نافلة» فالواجب هو ما تلقفوه ولن يستطيعوا له تبديلاً وإنما تقبلوه برضا وتسليم، وقد تحدّد هذا «الواجب» في إقامة السلطة على هذه الأرض أو بتعبير آخر إقامة دولة الإسلام ﴿ولتكن منكم أمة يذعون إلى الخير﴾ فإقامة السلطة واجب ديني لا شك فيه استمراراً لسلطة «النبي صلى الله عليه وآله وسلم». وهذه السلطة أو «دولة الأمة» تقوم على دعائم ثابتة ليس إلى تغييرها من سبيل. ومن هذه الأركان الثابتة: «الشورى» والشورى ملزمة، أي أن نتائجها تلزم الحاكم بتنفيذ قراراتها والتقيّد بأوامرها، وهي ليست بمعنى «الاستشارة» أي الاستئناس بأخذ الرأي وعدم الالتزام بتنفيذه؛ فهي أيضاً واجب ديني لا ريب فيه لقول الله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ فإذا حدث وألغيت الشورى - أو إذا تم تحويلها إلى استشارة - فقد ألغى ركنٌ أساسيٌّ وقُضي على ثابت.

ومن أركان «السلطة»: العدل في التوزيع، وعدم الخيانة فيه وصرفه في غير مجراه، فالعدل ركن من أركان الفكر السياسي لذلك فهو واجب ديني لا غموض فيه تبعاً لقوله تعالى: ﴿وما كان لنبي أن يغفل﴾ أي يخل بالمصارف العامة.

ومن الأركان السياسية في «دولة الأمة» حق الانتخاب حتى في أبسط مظاهره لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (إذا خرج منكم ثلاثة فليولوا عليهم واحداً) أو كما قال، ومتى اختل أحد هذه الثوابت فقد تداعى الأساس كله.

أما النافلة فهي ما اجتهدوا فيها ليس فيه واجب، وأضافوا إليه

•سب رؤيتهم، ضمن الخطوط العريضة لينسجوا مستقبلهم حسب
المصلحة، فالتفاصيل إذاً هي «النوافل»، كلّما أكثرث منها كلّما أصبت
•بها.

مثلاً على ذلك كيفية التعامل مع الشورى التي هي ركن من
«أركان» السياسة، ومبدأ ثابت لا يتغير ولا يتبدل أي كيفية إخراجها
، كيف تأخذ شكلها؟ وكيف تكون؟ وعلى أي صورة؟ فهذه خاضعة
للمفهوم العام في كل ظرف وزمان، ففي فترة الخلافة الراشدة -
مثلاً - تحدّد الشورى في «أهل الحل والعقد» واتخذت من المسجد
مكاناً، فكان واضحاً - إذاً - أن «الواجب» هو الشورى أما من هم
أهل الشورى وكيف يتجمعون؟ وأين؟ فتفاصيل تخضع لمقتضيات
الظرف المعاش. وبعد أن امتدّت المسافات لم يعد ممكناً أن تتمركز
الشورى في أهل الحلّ والعقد.

ومن هذا المثل أيضاً نصل إلى نتيجة أخرى وهي أن صدر
الإسلام قد أوجد بدايات موفقة للمؤسسات السياسية الرئيسيّة
للدولة فتوزّعت سلطات النبيّ على مؤسسات متميّزة مستقلة
فتجسّدت «السلطة التنفيذيّة» في الخليفة، وبرزت «السلطة
التشريعيّة» في أهل الحلّ والعقد، وتجلّت السلطة الماليّة في استقلال
بيت المال وأمين الأمّة، وتجسّدت «السلطة القضائية» في استقلالية
القضاة، وثبت حقّ المشاركة الشعبية في «الشورى». وكان في
الإمكان أن تتطوّر هذه المؤسسات إلى الأفضل في ظلال الثواب،
لكن انحرافاً حاداً حصل فأعاق أي تطوّر وجفف أي نماء. لقد
استيقظت العشائرية المترنحة من الغيبوبة فوجدت نفسها وسط أمة

إسلامية جديدة توسعت بسرعة وشملت أمماً أخرى انصهرت معها في بوتقة واحدة، فلما نهضت العشائرية وجدت في «الكسروية» و«القيصرية» نموذجها المتطور فعمدت إليه فتقمصته ضاربة بالخلافة الراشدة عرض الحائط.

وليس من المصادفة في شيء أن تنمَّ في «دمشق» عملية الانتقال الحاسم من الخلافة إلى الملكية ولم يتم ذلك في «مكة» ولا في «المدينة»، ذلك أن النموذج الأبوي البدائي الذي نما في الصحراء ومارسته على نحو ما القبائل العربيّة يتوافق مع روح الحرية، ونحن نعرف أن العربي في صحرائه كان يعيش في مناخ حرٍّ يمارس اختيار شيخ القبيلة ويمارس دوره في الحياة. بل إننا نعرف أنه كان «بمكة» نظام شبه جمهوري تفوقت به على العشائر الأخرى، فكانت «دار الندوة» وكان «اللواء» وكانت «الرفادة» أي (المشاورة والجيش والتموين). ومن الواضح أن هذا المجتمع بفضل تعادل القوى فيه قد حال دون الاستفراد بالحكم وكان يتجه نحو حكم المشاركة، ومن ثم تعذرت الوراثة وأصبح للحنكة والخبرة أعظم الأثر في عملية القيادة فكانت تميل إلى اختيار الأكثر حنكة وخبرة وتجربة، وهذا بدوره ساعد على إيجاد نوع من المشاركة في الحكم يصح أن يكون مقدمات لحكم جمهوري.

وجاء الإسلام فطور مفهوم الدولة وعمقه؛ فأوجب قيام سلطة قائمة على الشورى، وفرض عدل التوزيع، ووضع لذلك كله أطراً واضحة. وبذلك نقل الأمة العربية كلها من عشائرية متعددة الألوان مختلفة الاتجاهات إلى دولة واحدة ذات مبادئ دستورية شورية عامة تاركاً أمر التفاصيل والأشكال والإضافات والملحقات لتتكيف مع تطورات المستقبل.

ومن تلك المبادئ الدستورية الشاملة العامة أسس «ابن الخطاب» الدولة الجديدة ذات الأنظمة والمؤسسات. فدوّن الدواوين وأمر بتكوين جيش دائم وقام بالإحصاءات. إلخ، وكان المكان إلى جانب الزمان إلى جانب الإنسان يساعده على هذا الاتجاه في ظل «بيوية الفكر وانبعاث الأمة».

كان يمكن إذاً لمجتمع «المدينة» و«مكة» - الأبوي الفطرة - أن يطور وفق «الثوابت» حكماً نموذجياً، خاصة وأن البدايات الموفقة لابن الخطاب تؤشر إلى ذلك. لكن «معاوية» غير الاتجاه بزاوية حادة. وكانت النتيجة أن أكلت ملكية «دمشق» حرية «المدينة» و«مكة»، ومن ثمّ بدأت دورة سياسية واسعة لم تنتهِ حتى الآن.

وإذاً فقد أدى انتقال السلطة من المدينة إلى دمشق بقيادة رجل ليس من المدرسة نفسها، إلى تدمير الأركان الثابتة، ومن ثمّ تدمير المؤسسات السياسية القائمة ليقوم على أنقاضها حكم الفرد.

ولا بد هنا من وضع اعتبار خاص لدور الإنسان في هذا التحول أيضاً فلو أن «عمر» أو «علياً» هما اللذان نقلوا الخلافة إلى أي محلّ آخر لما حدث انحراف قط. ذلك أن الرجلين من مدرسة تفهم مسؤولية الخلافة وتفرّق بين الأركان والنوافل، وبين الثابت والمتطور. ومن ثمّ كانا سينقلان معها شروط ومواصفات الخلافة وسيغيّران المكان ليتطابق وينسجم مع «المعنى»، أما إذا لم يكن من المدرسة نفسها فإنه لن يفهم من معناها سوى «منفعة» المتسلط. بمعنى أن «علياً» و«عمر» أكبر من السلطة فهي التي تسعى إليهما ومن ثمّ فإنهما ليسا بحاجة إلى تفصيلها وفق قامات أقل حجماً منها، أما «معاوية»

فالخلافة أكبر منه بكثير ولا يعرف من معنى السلطة سوى الاستئثار، فلما وصل إليها بدّأها وهبط شموخها لتكون في مستواه وقامته وأوزانه .

ومنذ تلك الفترة والمحاولات الإصلاحية تبذل لاستعادة المسيرة وتطوير ما بدّأته الخلافة الراشدة بدون جدوى، إذ تمكنت السلطة المنحرفة من تثبيت مواقعها وتمكين نفسها وتجذير أصولها بما تملك من وسائل القوة المالية فاستخدمت العلماء والشعراء وأهل الحل والعقد لهذه الغاية .

استهدفنا من هذا الاستعراض توضيح نقطة مهمة هي : إن التفصيلات السياسية الداخلية في باب النوافل بدليل أننا نرى «الماوردي» - أقضى قضية عصره - و«الغزالي» و«ابن جماعة» يختلفون في تصورهم لنموذج الخلافة اختلافاً واسعاً وذلك بسبب تغير الظروف والأمكنة مما يثبت أن أمر تطبيق السلطة أمر بشري نابع من احتياجات الأمة إليها . وهكذا يجوز لنا ما جاز للفقهاء من قبل أن نقدم فهماً آخر وأن نضيف إليها ما يوافق المصلحة والزمان والمكان . وإذا جاز للماوردي أن يفصل السلطة حسب احتياجات عصره فيوزع المسؤولية بين «الخلافة» و«السلطان»، وجاز «لابن خلدون» أن يضعها وفق المعايير الطبيعية الخلقية، وجاز «لابن جماعة» أن يفصلها على الدور المملوكي ؛ فقد جاز لنا أن نفصل الحكم ضمن مؤسسات سياسية حديثة .

خلاصة لذلك كله أن الأوضاع قد تغيرت منذ أيام «معاوية» وأنه كلما جاء وضع جديد ازداد التغير وتراكم، حتى أصبح هذا التراكم

٥. الشرعية السياسية للأمة الإسلامية. وبذلك تغيب النموذج الاشتراكي واختفى أثره إلا من ذكرى حين دائم.

وليس من شك أن المذاهب السياسية بقبولها سياسة الأمر الواقع، قد أسهمت في تعميق هذه النتيجة، أعني الابتعاد عن منهج الخلافة الراشدة. والحق أنه لم يبق من المذاهب من يعتبر نفسه وريثاً الخلافة الراشدة حسب مواصفات الأئمة الراشدين مجسدة في الإمام علي بوجه خاص، إلا الزيدية - من الوجهة النظرية لا العملية. إن فائت التاريخ تدل على ذلك.

وهذه الحقيقة ينبغي أن لا نتجاهلها - تحت وطأة خوف من أي اتهام بالمذهبية من أي بحث تاريخي موضوعي فلم يعد مقبولاً ولا شمرأ إلا النقاش العلمي. وعليه فتقرير هذه الحقيقة لا يعني سوى محاولة البحث لاستخلاص الواقع، وهكذا يمكن القول بأن المذاهب الأخرى قد قبلت حكم الفردية بكل أشكالها من سلطنة ومشيخة وإمامة وملكية، فسايرت كل الأوضاع وقبلت بسياسة الأمر الواقع، في حين ظلت الزيدية من الوجهة النظرية تقف في وجه التيار من أجل محاولة صده.

إن المنهج السني الأموي(*) لا يعادي الظلمة بالقدر نفسه من

(*) أطلق الأمويون وكثير من المؤرخين على بداية حكمهم «عام السنة والجماعة» وظل أتباع الأمويين يحرصون على الاحتفاظ بذلك الاسم بالرغم من أن اسم السنة أصبح فيما بعد صفة لمذاهب دينية كثيرة، وما زاد في تعقيد التداخلات أن الكثيرين من علماء السنة قد اعتبروا الأمويين خلفاء مقترضي الطاعة فدخلت الأموية في أهل السنة من هذا الباب، على أنه لا صلة لها =

المعاداة عند الزيدية ولا بالحماة نفسها. وعنده الاستعداد الكامل لتقبل سياسة الأمر الواقع كيفما كان بشرط أن لا يشكل فقط «خروجاً أخيراً» عن الشعائر الدينية أي أن لا يترك الصلاة جهراً ويفطر علناً، أما ما عداه فإن المنهج السني السياسي يملك من المرونة ما يجعله يتعايش بين المتناقضات، ويسلك الخلافة الراشدة مع «الملكية الأموية» في رتبة واحدة، فيلتقي سيدنا «أبو بكر» مع سيدهم «معاوية» كخليفتين لرسول الله في رتبة واحدة مع فارق الأسبقية فقط، وفي الوقت نفسه الذي يقدم فيه الطاعة والولاء للخليفة العباسي السجين في قصره - يقدم الولاء نفسه والطاعة للملك «البويهي» أو «السلطان السلجوقي» - المطلق اليد - كما أفنى بذلك الإمام الغزالي، ومعنى ذلك إلغاء كافة الشروط المطلوب توفرها في الحاكم وبغض النظر عن طريقة الوصول إلى الحكم، وهل كان

== بأهل الحديث ولا بأهل السنّة والدليل على ذلك أن أكثر علماء أهل الحديث وكذلك قوم من الفقهاء المحدثين مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثوري زيدية. فكيف لا يسمّون بأهل سنّة أي أهل حديث (انظر الفهرست لابن النديم ٢٥٣، تاريخ المذاهب الإسلامية في بلاد اليمن ص ٢١٨). إذاً فإن أهل السنّة شيء والسنّة السياسية أو الأموية شيء آخر أما إذا كان المقصود بأهل السنّة أهل الحديث فكل المسلمين متمسكون بالسنّة النبوية آخذون منها وإن كانوا يختلفون في فهمها، وقد قال الإمام «ابن تيمية» بتعذر حصر الحديث عند فئة واحدة وقرر أن كل المسلمين يأخذون منه، ونلاحظ أيضاً أن مصطلح «أهل السنّة» قد ظهر إلى الوجود قبل ظهور «أهل الحديث» بفترة تاريخية طويلة مما يثبت أن مصطلح أهل السنّة لا يعني مصطلح أهل الحديث إذ إنه وجد في عام ٤٠ عندما أضاف معاوية اسم السنّة إلى الجماعة وأعلن أن بيعته كانت في عام السنّة والجماعة.

١٠. حاب أو الاختيار أو الوراثة أو التغلب بالقوة فلا يعني ذلك شيئاً
١١. م، فالحاكم المتربع هو الذي يقدم له الولاء كما يقرر ذلك «ابن
١٢. ١٤١٤.

وإذا ما عرضنا هذه النهاية التي وصلت إليها السنة السياسية على
الامة التي مارس فيها «الملوك الأئمة من الزيود» الحكم وجدناها
١٣. لا تختلف كثيراً إلا فيما تحتفظ به من أثر فكر غارب. وإذا كان
١٤. فضل لثورة العلماء عام ١٣٦٧/١٩٤٨ م فلأنها قدمت لأول مرة
١٥. سوراً وميثاقاً وكانت أول ثورة إسلامية طبقت «الأركان الثابتة»
١٦. طبقاً جيداً، ومارست «النوافل» على حد واسع، ومن ثم وضعت
١٧. خدمة الفكر السياسي الإسلامي تجربتها الدائمة.

وبسبب روح تعاليم الإمام زيد فإن الفائض الثوري ظل يجيش
١٨. نفوس أتباعه مما جعلهم يتحملون عبء الدفاع عن الحالة
١٩. السياسية التعيسة التي وصلت إليها الأمة الإسلامية.

وبعد عدة هزائم فاجعة ظهر للإمام «القاسم بن إبراهيم» عليه
السلام تعديل النظرية السياسية تعديلاً قوياً، فحصر الخلافة في
البطنين أي في أبناء الإمام علي من «فاطمة الزهراء» عليهما السلام -
٢٠. بما - ليقارع حجة العباسيين في وراثة أبناء العم - كما أدت سلسلة
الهزائم إلى إدراك طبيعة الأرض، وطبيعة التغييرات فأدرك أنه لم يعد
ثمة أمل في المواجهة في أرض تملك فيها السلطة كل عوامل القوة
والسيطرة والغلبة فانسحب أتباعه إلى شوامخ اليمن حيث وجدت
٢١. مناحاً يلائم الفكر الشائر - من الناحية القتالية - ويوائم تعديل
الانتخاب إلى الحصر من الناحية الفكرية وذهب قسم آخر إلى جبال

طبرستان وإلى جبال الأطلسي في المغرب الأقصى .

وبسبب الاضطهادات العباسية أصبحت اليمن ملجأً للثائرين فوفد إليها للغرض نفسه الإمام الشافعي ، كما حط الفكر الإسماعيلي السياسي في الساحة نفسها . وإذا تخلى الإمام الشافعي فيما بعد عن النشاط السياسي استمر الزيدون في العمل العلني ، في حين اختفى الإسماعيليون في البداية خلف السرية قبل أن يعودوا بقوة فيعلنوا عن أنفسهم .

مهما يكن من شيء ففي ذرى جبال اليمن دخلت الزيدية في صراع مسلح مع «القوى العباسية» و«المحلية» و«الإسماعيلية» لتثبت نفسها فنجحت وأخفقت ، وحاربت وسالمت ، كما دخلت في صراع فكري مع الفكر السياسي العباسي الوراثي المهيمن بغية توضيح الأفكار السياسية الشورية . ومن ثم اصطبغت معارك السيف بمعارك القلم ، وعندما وصلت «الزيدية» وجدت كثيراً من شعبها يدين بأفكار خصومها فكان عليها أن تثبت نفسها وفق هذا المناخ . ومن ثم نجد أن الفكر الزيدي الآن - وهو يواجه كثافة الانحراف وواقعيته وهيمته - لم يقدر على تطوير المؤسسات ، مكتفياً بتطويرها من الوجهة «النظرية» وحدها ؛ فوضع مواصفات رائعة «للإمام» ووضع «شروطاً» محددة للبيعة ، وأقام «حماية» واضحة تحول دون الانحراف ، لكنه أخفق في تحويلها إلى مؤسسات ، كما أخفق في عملية تطبيق شروطه الرائعة فأبقاها بدون ضوابط تحول دون تعدد الدعاة .

وكان المجتمع اليمني نفسه يساعد في غموض هذا التعديل ، فهو أميل إلى السلطة الفردية منه إلى الديمقراطية ، فماضيه «الملكي» و«التبعي»

و «القبلي» وأخيراً «المشيعي» قد عمق النزعة الفردية، ثم وُلد - في حالات انهيار الدولة المركزية الفردية - قوى متعددة مستقلة على صورتها وشكلها لذلك كان على «الزيدية» أن تنحت لها وجوداً في هذا المناخ الصخري الصلب.

وقد تكون الزيدية عجزت عن تطوير بقية المؤسسات بسبب خضوعها لمقتضيات المناخ فتأثرت به، إلا أن مبادئها - حتى بعد التعديل - قد حالت دون التأثير الكامل، فكانت تحافظ عليها من السقوط حتى فترة قريبة، إلا أنه مما لا شك فيه أن الفكر الزيدي قد تأثر بهذا المناخ وقيد انطلاقه.

ويمكن إضافة التأثير «السني التركي» كعامل آخر أثر في النظرية الزيدية وحال دون تطوير مؤسساتها. وقد سجلت أحداث القرن الحادي عشر الهجري مظاهر هذا الاقتباس متجسداً في نظام «الملك» «الإمام» وفي وجود «مشيخة الإسلام» وفي الصلاحيات المطلقة للإمام الزيدي أي الصلاحيات نفسها التي كانت تمنح للسلطان العثماني حسب النظرية السنية. ومن ثم أصبحت مصطلحات الطاعة والحقوق المالية مثقلة بتفسيرات سنية تركية جائرة.

والحق أن محاولات «الأئمة المصلحين» في اليمن، وخاصة في هذه الفترة الأخيرة - فترة ما بعد الإمام «القاسم بن محمد» - قد كانت فقط من أجل إحياء «السلطة التنفيذية» في مظهرها الهادوي اعتماداً على الضمير العادل والإمام الأواب لا على المشاركة ولا المساهمة، أي أن فكر العلامة «المسوري» هو السائد والرائد.

إذن فالزيدية لم تنجح - لأسباب ذكرناها وأسباب لم نذكرها - في

تطوير المؤسسة السياسية بالقدر المتوازي مع النظرية، لكنها ظلت مع كل خللها متقدمة على المذاهب في هذه الناحية، لقد انكشمت النظرية نفسها بالتدرّج وأكلت على مراحل ونهشت هنا، وقضمت هناك حتى افترسها في النهاية الإمام «يحيى» وأعلن الملكية المتوكلية، وهنا انتفضت النظرية الزيدية بكل ما فيها من فائض مذخور وطاقة مكبوتة ومحاولات فاشلة متكررة فقدمت على نحو رائع لم يسبق له مثيل في تاريخ الإسلام ثورة الدستور «الرائعة» لأول مرة في التاريخ الإسلامي دولة لها دستور يقيدُها، ومؤسسات «تحكم تصرفاتها» وميثاق يوجهها.

ولأول مرة أخرج للناس «إمام» غير مطلق اليد ولا مطلق الصلاحية، لا يحكم بما يهوى ولا يتصرف كيفما يشاء ولا يضبط معايير سلوكه وتصرفاته ضميره فقط إن كان تقياً، أو تمد له في الغي شهوات عراض طوال إن كان شقياً، ولأول مرة يعتمد الناس في سائر قضاياهم الكبرى والصغرى لا على طهارة ضمائر قادتهم ونقاوة وجدانهم أو خوفاً من بطشهم وطغيانهم وجبروتهم وعنفوانهم، بل على دستور مكتوب.

ولأول مرة أيضاً يظهر علماء في مجلس مهيب له مكانة لا تطاولها مرتبة. يصدرّون القرارات بعد تشاور في الأمر ومشاركة في المسؤولية وبدون خوف من سلطة، ولا طمع في إقطاع، ولا استشارة ذليلة تتملق الحاكم ولا تصدقه، وترضيه ولا تنفعه، وتدعي إبعاده فتشقيه. أما في ظل الثورة الدستورية فقد تغير الوضع وأصبحت «قراراته» ملزمة وشوراه أمرة.

ولأول مرة يظهر بجانب «الإمام» و«مجلس الشورى» «رئاسة وزراء مسؤولة»، لها حقوق محددة وواجبات تحاسب وتجازى عليها «على ما قدمت أيديها: إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

وباختصار شديد تحددت لأول مرة في كل تاريخ اليمن بملوكه وسلاطينه وأئمة الاختصاصات، وتوزعت المسؤولية، فتمت «المشاركة» الحاكمة بين القيادة والأمة، وتم تأسيس المؤسسات وتحجيم وتوسيع سلطة الدولة متمثلة في مجالسها المتعددة.

ولا يقلل من أهمية الأثر الذي أعطته الثورة الدستورية اليمنية أنه سطع وخبا ولمع واختفى وأشرق وغرب، وأن التجربة انسحقت بضراوة فاجعة، وأن حكم الفرد عاد أشد قسوة وتسلطاً؛ فالواضح أن سقوط الثورة - من الناحية العملية - لم يسقط أفكارها العظيمة، وكان تأثيرها عظيماً في الفكر الإسلامي كله إذ ما لبث ضوءها أن فجر أنواراً من سماء أخرى.

إن سبب سقوط الثورة الدستورية يعود إلى كثافة الانحراف وإلى تغلغل النظرية السنية في حق الوراثة إلى جانب عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية لكن المطروح في أذهان الناس هو أن اعتداء على حق المالك قد اغتصب من قبل متمردين عصاة.

وهكذا يمكن القول بكل اطمئنان إن ما أصاب الخلافة الراشدة قد أصاب الزيدية نفسها، وإن بشكل آخر. ذلك أن الزيدية من الناحية العملية - عبر فترات متقطعة سابقة وفي الفترة الأخيرة بالذات - لم تعد تمثل النظرية الزيدية وإنما كانت قد ابتعدت عن نظريتها المثالية أشواطاً وأشواطاً.

الشكلُ ليسَ أمرًا إلهيًا

يعتقد الكثيرون - على مستويات مختلفة - أن الإمامة - بشكلها الذي تلقفناه - نظام إلهي نبوي وضع تفاصيله وأقام بنيانه «رسول الله» صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثم فليس إلى تغييره أو تطويره من سبيل.

والحقيقة على غير تلك الصورة:

فالقرآن الكريم والرسول العظيم قد أمرا «بالثواب» الأساسية، والثواب هي الشريعة التي لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ولا مجال لاجتهاد فيها. ولكن لا «القرآن» ولا «السنة» قد وضعها التفاصيل السياسية، تاركين أمرها إلى علماء الأمة ليصيغوها وفق متطلبات ظروفهم وزمانهم. إذًا فالثواب أمر إلهي اختص بالعموميات، أمّا الجزئيات والتفاصيل والإضافات فقد تركت للأمة لتبت فيها وتتولى أمرها.

وعلى هدى تلك «الثواب» صاغ المسلمون - صبيحة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى - الملامح السياسية الأولى للدولة الإسلامية. ومن نقاش «السقيفة» انبثق - في الصيغة التي وجدت فيها -

تثبيت حق الأمة في صياغها مستقبليها، وفق الثوابت.

وكان هذا النقاش قد أخذ شكلاً حول من يكون خليفة الرسول، ومن يحقّ له الأمر. وبعد جدل عنيف تمكن «أبو بكر الصديق» من تغليب وجهة نظره الخاصة القائمة على الواقع العشائري لا على نص قرآني ولا حديث نبوي، وإنما على اعتبار المصلحة فكان الأمر كما قال الإمام المقبلي «إن أبا بكر إنما تكلم برأيه.. وهذا اعتبار منه محض، ولا شك في أنه اعتبار صالح^(١) وواضح أن الجدل ما كان سيكون لو كان هناك نص، فالجدل إذاً كان بسبب غياب النص ولو كان النص موجوداً لما كان خلاف ولا جدال.

وأخذ النقاش أيضاً محوراً آخر تركز حول إيجاد صيغة ملائمة لشكل الحكم، وهل يكون فردياً أو مزدوجاً؛ فرفع الأنصار «منا أمير ومنكم أمير» فرد أبو بكر «منا الأمراء ومنكم الوزراء»، وعلى أساس هذه الصيغة وبسبب انقسام الأنصار على أنفسهم تغلبت صيغة «أبي بكر» فكسب الجولة وبويع خليفة للمسلمين.

وهكذا نعرف أن «أبا بكر» لو قبل بصيغة «منا أمير ومنكم أمير» لأصبحت هذه المشاركة إحدى القواعد السياسية، ولاعتبروها تشريعاً سياسياً متبعاً، لكن «أبا بكر» رفض الازدواجية وأقنع الأكثرية

(١) الأبحاث المسددة في فنون متعددة ص ٢٥٣، ومعه ذيل الأبحاث المسددة حول عباراتها المعقدة للإمام محمد بن إسماعيل الأمير صححه وأشرف عليه القاضي عبد الرحمن يحيى الأرياني الصفحة الأولى ١٤٠٣ / ١٩٨٢ دار الفكر سوريا.

بصيغة تلتقي فيها الفردية بالشورية أي المشاركة السياسية ضمن قيادة واسعة الحقوق، فأصبح ما أخذ به فقهاً سياسياً. وهكذا نصل إلى أن الصيغة السياسية للخلافة كانت من صنع الصحابة أنفسهم صبيحة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى.

ولا شك أن تلك الصيغة لم تكن كاملة ومستوفية شروطها، وقد أعلن «عمر بن الخطاب» - فيما بعد - بأنها كانت «فلتة» وقى الله المسلمين شرها، وما أجمله الخليفة «عمر» فسرّه الإمام «علي» بعدم اكتمال أهل الشورى. والحق أن الشورى خذلت في السقيفة بغياب آخرين وإنما لذلك السبب لم تكتمل، ولرأي أمير المؤمنين قيمة خاصة في هذا الموضوع لأن اعتراضه كان على «النقص» في الشورى لا على الحق الخاص في الانتخاب.

وهكذا ثبت أن صياغة السقيفة قد تمت وفق الحاجة، لا وفق حديث أو نص قرآني.

وجاء «عمر» فأضاف صيغة أخرى إلى اللوحة السياسية وهي الترشيح فرشح ستة، فاز «عثمان» بميل واضح من «عبد الرحمن ابن عوف» فكان هذا الاعتراف على فرد في تقرير مصير سياسي حاسم، خطأً جسيماً، وكان أول الوهن. على أن قضية الترشيح في حد ذاتها فكرة ممتازة وإضافة جيدة، ولكن نقطة الضعف فيها أنها صدرت عن سلطة حاكمة، وأن الذي تولّى الفصل في أمر المرشحين فرد واحد لا هيئة. والفرد معرض، بكل تأكيد، لنوازع كثيرة.

ومهما يكن من شيء فقد طبق «عمر» الترشيح للاختيار تطبيقاً أولياً وغير كامل، ولكنه لا شك قد أضاف جديداً، وقُتِلَ «عثمان»

«رجع الناس إلى الانتخاب المباشر فتولى «علي» السلطة من قبل الأمة بسبه إجماع ممن كان في المدينة وممن كان في خارجها باستثناء دمشق.

من هذا الاستعراض البسيط نعرف أن الصحابة هم الذين وضعوا - ضمن الثوابت - تفصيلات الحياة السياسية، مع العلم بأن هذه الإضافات والتفصيلات لم تخرج قط عن الثوابت، وإن لم تمثلها شيئاً كاملاً نظراً لكونها لا تزال في البداية، وإنها كانت تتطور وتنمو في ظلها وعلى هدى وبصيرة من أمرها.

ومن خلال التطبيق العملي نجد أن بدايات جيدة لإقامة المؤسسات السياسية قد طبقت تطبيقاً على نحو يدعو إلى الإعجاب، فلم يكن الخليفة مطلق الصلاحية، ولم تكن طاعته بدون شرط، بل كان مقيد الصلاحيات.

كان أولاً مقيداً بالثوابت، أي بالتشريع السماوي: كتاب الله وسنة رسوله؛ ومعنى ذلك أنه ملتزم بدستور عام ومكتوب، فالأصل إذاً في صلاحيات الخليفة التقييد، ثم كان مقيداً فيما لم يرد فيه نص ولا حديث مأثور بالشورى ملتزم بها، وإذن فأين الصلاحيات المطلقة ما دام وهو مقيد بالشريعة من ناحية، ومقيد بالشورى من ناحية أخرى؟

وفي ظل الخلافة الراشدة - باستثناء الفترة الأخيرة من حكم عثمان - كانت السلطة في أكثر من يد واحدة وإن ما يسمى الآن بالسلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية كانت مستقلة عن بعضها البعض تمام الاستقلال، لكن الانحراف الذي ترسخ بفعل استمراره

قد حاول إظهار الخلافة الراشدة بمظهر الحكم الفردي على أن استقراء الحقائق التي غيبتها أطماع المنحرفين تظهر المشاركة جلية لا تُحْطِئُهَا العين: فكان القضاء مستقلاً يرئسه من هو أفقه من الخليفة أحياناً. وكان بيت مال المسلمين - بالرغم من وضوح مصرف الإنفاق - مستقلاً عن الخليفة يرئسه صحابي حازم، وكانت الشورى قائمة بين المسلمين.

ندرك إذاً وبتلقائية عفوية أن صلاحيات الخليفة في الأصل مقيدة. لكن فترات حكم المتغلبين وتحت تفسيرات وتبريرات مكثفة - للانحراف الذي تم - تمرد الحاكم على الشريعة فملك صلاحيات واسعة كما سنرى، وفي رأينا أن الخليفة المطلق الصلاحية ما هو إلا خارج على الشريعة متمرد عليها مغتصبها.

لكن كما ذكرنا سابقاً - فالتحوير والتغيير قد شمل كل شيء ومن ذلك موضوع الطاعة للخليفة، وهي من الأمور الشائكة عند المذاهب الإسلامية، وقد تراوحت بين التشدد بتطبيقها سراً وعلانية، وبين التهاون فيها علناً، ونحن نذهب إلى أن بذل الطاعة مرهون بالصلاحيات، فالطاعة في الحقيقة هي الاستجابة المطمئنة للصلاحيات، وما دمنا قد قررنا أن صلاحيات الخليفة مقيدة، فإن الطاعة له مقيدة كذلك، وقد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

وظن الكثيرون أن ذلك هو الشرط الوحيد، وهو غير صحيح، إذ إن الشورى شرط آخر. والشورى ملزمة. وإذا فُسرط الطاعة لولي الأمر مقرون بطاعة ولي الأمر نفسه لقرارات الشورى، وإلا فلا طاعة له، والثورة هنا هي الحل.

وإذا تمعنا أكثر فإن الثوابت تحد من صلاحياته، والشورى - في
من الثوابت - تحد هي الأخرى منها، وهكذا نجد أنه لم يبق - في
النظرية الإسلامية السياسية الحقيقية - مجال للطاعة إلا لشيعة
الثوابت والشورى.

ومن ذلك أيضاً موضوع تحديد فترة الحكم وهي من المواضيع
الأكثر صعوبة في زحزحتها، وذلك لأنها تنبثق من تقليد سياسي قد
«حرس في أثناء الخلافة الراشدة نفسها وتراكم فيها بعد حتى غدا وكأنه
حزء من العقيدة الدينية. وبما أن الخليفة الأول والثاني قد استمرا في
الحكم طيلة عمرهما، ورفض «عثمان» أن يخلع نفسه، واستمر الإمام
«علي» في الحكم حتى استشهد، فقد تولد في الأذهان بحكم التكرار
حق استمرار الحاكم في الحكم مدى الحياة بناء على تلك السوابق
السياسية للخلافة الراشدة.

وواضح من الوهلة الأولى أن حق الحاكم في الحكم مدى الحياة
إنما استند إلى سياسة الأمر الواقع، فهو فقه سياسي وليس «تشريعاً»
إلهياً.

ولذلك فإن القول بوجوب استمرارية الحاكم مدى الحياة وجوباً
دينيّاً ما دام لم يمارس ظلماً عند «الزيدية»، أو لم يقم بكفر بواح عند
«ابن حنبل»، باطل من الأساس.

من هنا اختلف المسلمون حول تقويم رفض الخليفة «عثمان»
لطلب استقالته بين مصوب ورافض. ولو كان هناك نص لما طالبوه
ولصبروا عليه، والمهم أن الثوار أدركوا أن من حقهم عزل الخليفة.
ولو آزرت الأكثرية الثوار لأصبح عزل الخليفة فقهاً سياسياً أيضاً.

وما دمنا قد سلمنا بأن لوائح الخلافة من صنع بشري فإن حق الحاكم في الحكم مدى الحياة قد نبع من ورث سياسي تكثف وتراكم بفعل السنين. ولكن مع ذلك وجد من يدعي أن حق الحكم مدى الحياة تشريع إلهي؟.

إذا اعتبرنا أن الإضافات في غير الثوابت جائزة فلا يوجد تشريع سياسي يمنع تحديد فترة حكم الإمام ولا يمنع من إقامة المؤسسات الحديثة الديمقراطية فيما لا ثوابت له، وما دامت الزيدية قد أجازت - مثلاً - الخروج على الظلمة وإخراج الظالم من الحياة نفسها. - أفلا يجوز لها أن تقبل إخراجها من الحكم بصيغة أقل عنفاً أي إخراجها من الحكم فقط واستبقاء حياته؟ وإذا أجزنا ذلك - وهو جائز - فقد أجزنا في الوقت نفسه تحديد فترة حكمه بشكل أو بآخر، ومن ثم فلا سند إلهياً في حق الإمام في الحكم مدى الحياة، وإذا تم إصلاح ما اعتور نظام الخلافة من طفيليات قاتلة فما الذي يمنع من تحديد فترة الحكم - في نظام الخلافة -؟ وتحديد صلاحيات الإمام وطريقة انتخابه؟ وإذا كان أمر الخلافة كذلك فما هي الفوارق الفاصلة بين الجمهورية الصحيحة مثلاً وبين الخلافة الصحيحة؟.

من خلال ما سبق يبدو أن الفوارق بين النظامين شكلية إلى حد كبير وإذا فهمنا معنى الطاعة جيداً وحددنا فترة حكم الحاكم وأقمنا المؤسسات فلن يقوى الشكل على إيجاد الفوارق التي تحول دون اعتبار أن الجمهورية الصحيحة هي الامتداد الطبيعي لنظام الخلافة.

تلك خلاصة الخلاصة لحقيقة الخلافة الإسلامية، ويمكن تلخيص محتويات هذا كله في جملة مختصرة تقول بأن الخلافة ما هي

إلا «عقد» سياسي بين الحاكم والمحكوم عن طريقبيعة بينهما قائمة على شروط محدودة واضحة موضحة، وإن أخل أحد الطرفين بأي بند من العقود فقد بطل العقد كله وانقرط.

وواضح كل الوضوح أن صلاحيات الخليفة ليست من «الثوابت»، أي أنها ليست من «أصول الدين» كما تذهب إلى ذلك معظم المذاهب، وهم يخلطون بين إقامة السلطة، وهي من «الثوابت» وبين حقوق الخليفة وهي من المصالح، فيدعجون الاثنين معاً ويجعلون الخليفة هو السلطة في حين أنها شيان اثنان منفصلان، ولهذا السبب سقطت الخلافة في أحضان الملكية بسهولة لأنها تجسدت في فرد ولم تتجسد في منهج.

وليس من شك أن الإمامة كانت قد انتهت منذ زمن مبكر، ومن ثم دفنت دفناً تحت ركام من التفسيرات الملكية الأموية عقب الانقلاب الأموي الذي تم على يد «معاوية» عام ٤٠ هـ، وأخرجت للناس في مضامين أخرى ومحتويات مغايرة، ولم يبق منها إلا اسم لجسم غريب عنها. (وسنعود لمعالجة هذه النقطة بتفصيل في فصل: «مأساة الماضي»).

ولعل أقسى المظالم التي أنزلتها «الملكية الأموية» «بالخلافة الراشدة» هي إقناع الناس أن الخلافة - التي أصبحت ملكية - نظام مقدس لا يجوز الخروج عليه ولا على الإمام ولو كان فاجراً أو ظالماً، أو متغلباً أخذ الإمرة بالقوة والبطش.

وعلى أساس ذلك التصور طرحت الملكية الأموية منهجاً سياسياً آخر مغايراً تماماً لما طرح من قبل. وقد قدمنا أن الخلافة «عقد» بين

المسلمين لكن المنهج الأموي طرح الملكية - ذات العبادة الإمامية -
منهجاً جديداً فرض سلوكه بالقوة الغاشمة، وباستخدام القوة ثبت
بأن الأموية قد اعتبرت الحكم «احتكاراً» لها وحقاً من حقوقها، ومن
ثم فصلت كل القوانين على قدر حاجتها، وللأسف غدت هذه
الإجراءات سوابق قانونية لمن جاء بعدها من عباسية وفاطمية،
وبذلك استوفى الانقلاب كل أبعاده بدون اختيار.

ونحن نعرف أن نظام الخلافة لم يكن ذا صبغة مقدّسة، كما لم
يكن الخليفة مقدساً، وإنما كان واحداً منهم يناقشونه أمر النقاش،
ويرفضون أن يسمعوا إليه ما دام قد تميّز عن بقية الصحابة بلبس ثوب
آخر، ونجد أن الخليفة لا يقضي في مصير الأمة إلا بمشاورة كبار
الصحابة، ولا يبت في شؤون المسلمين ما لم يأخذ موافقتهم، كما كان
للرجل العادي حق الاعتراض والمعارضة بدون أن يخشى تأنيب ضمير
أو يحس بتطاوله على الخليفة، ومن خالف الخليفة في الرأي أو عارضه
فليس عليه من إثم. وقد قرأنا أن «سعد بن أبي وقاص» مع ستة عشر
صحابياً توقفوا عن بيعه الإمام الشرعي والمفترض الطاعة أمير المؤمنين
«علي بن أبي طالب» عليه السلام فلم يصبهم تكفير ولا تفسيق ولا
أي أذى. ولكننا مع الحاكم الأموي وما تبعه من أمشاج عباسية
وفاطمية. . إلخ، لا نجد شيئاً من هذا القبيل. . أصبحت إرادة ولي
الأمر «ملكاً» كان أو «سلطاناً» أو «إماماً» قانوناً وتشريعاً، ورغباته
إبراماً ونقضاً، يصرف أموال المسلمين لشاعر خليع، أو مغنية
مبتذلة، بدون أن يخشى انتقاضاً ولا اعتراضاً بل كان العكس هو
الذي يحدث فيخشاه من يريد أن يعترض أو ينتقض أو يقول كلمة
الحق.

الخِلافة الراشدة النموذجُ الأمثلُ القابلُ للتَطَوُّر

في محتدم الصراع السياسي الدائر اليوم بكل عنف يتحدث طلاب الحكم الإسلامي عن «الخلافة الراشدة» كنموذج لنوعية الحكم الذي به يحلمون وفيه يرغبون. لكن معظمهم لا يقدر على فصل هذا النموذج عن غيره من أنماط الحكم الأخرى التي شهدتها التاريخ الإسلامي، فيأتي بالنموذج وقد تلطخ بقسوة الحكم الفردي وسوء تصرفه.

والحق أنه ليس في الوسع تقديم نموذج كامل سواه، فلا الحكم «الأموي» ولا «العباسي» ولا «الفاطمي» ولا «الصفوي» ولا «العثماني» هو النموذج المختار ولا هو القدوة المثلى، بل إن هذه الأنماط في معظمها وأغلب ممارساتها وتطبيقاتها - بعيدة كل البعد - عن «الخلافة الراشدة» وعن روح الإسلام.

ولا أعتقد أن أحداً من المسلمين ينكر ذلك، كما أنه ليس أحد بقادر على أن ينكر أن التقسيم الإداري والزميني بين «فترة الخلافة» و«فترة الملك» لم يضعه علماء التاريخ أو علماء الاجتماع أو علماء الاقتصاد في تاريخ الإسلام، وإنما الذي وضعه وحدد بداياته هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندما قال: (الخلافة من بعدي

ثلاثون عاماً ثم ملكاً عضوضاً) إذاً فهناك «خلافة» وهناك «ملك عضوض»، هناك فترة محددة بثلاثين عاماً فقط للخلافة ثم بعدها ملك عضوض يتفاوت في قسوته. هذا التقسيم إذاً من صنع رسول الله نفسه وليس من صنع أحد من أصحابه وأتباعه.

وأهل «السنة» و«الشيعة» مجمعون على أن ليس في وسعهم أن يغيروا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والسنة هي ما أرشد إليه ودلّ عليه قولاً أو فعلاً، فما بالك بحديث يعدّ من معجزاته، وإذاً فإن هذا التقسيم الإداري والزمني من السنن النبوية.

والحق أن رجال الإسلام الكبار قد ساروا على ضوء ذلك الفهم ونهجوا نهجه، وقد قال الإمام «ابن تيمية» - على حذره في هذا الموضوع - إنّ «معاوية» أول ملك في الإسلام. لكن المأساة قد جاءت من قبل ممن اصطّلع على تسميتهم «بعلماء السلطة» أولئك الذين هبّطوا العوالي، وسفّحوا القمم، ونسّروا البعوض، وعملقوا الأقزام، وبدّلوا تبديلاً. لقد تمّت العملية على مراحل وضمن سلسلة من المكائيد السياسية والحيل الفقهيّة، ضمنت لعملية التحوير هذه الفوز في الحياة السياسية، مع الاحتفاظ بجلال باهت للاسم الذي تألّق ثلاثين عاماً على جبين الخلفاء الراشدين، ليساعد الاحتفاظ باسمه على تمكين الانحراف، وتلك هي المأساة.

وليس في وسع علماء التاريخ، ولا علماء الاجتماع أن يستبعدوا الأثر العظيم الذي تركته أعمال «الخلافة الراشدة» في ذهنية الناس ممثلاً في اسم «أمير المؤمنين»، و«الخليفة» لذلك حوفظ على هذا الاسم الجليل. ومن ثم استغلّ هذا الاسم للاستفادة من نوره

الغائب كما يستفيد القمر من انعكاس نور الشمس .

تحت ثقل الانبهار بالاسم العظيم وبما حمل - في الوقت نفسه - من معنى ديني لم تدرك الأمة - التي بدأت تدخل مرحلة الإحباط الكبير - أن عملية سلب معناه الحقيقي قد بدأت، وأن إعطاءه معنى جافاً وغير مشعّ قد بوشر فيه .

وطبيعي بعد ذلك أن يشمل التحوّل والتحوير والتبديل كل المرافق، وأن تظهر المصطلحات حاملة الاسم نفسه ولكن لدلالات أخرى . وكأي تحوّل فلا بدّ أن يقوم على أنقاض التحوّل عنه بما يدعم وضع التحوّل لصالحه، وبذلك حصل انقلاب في الفهم ساعد الانقلاب السياسي في التطبيق .

وهكذا وجد الذين أطاعوا أمراء المؤمنين («أبو بكر» و«عمر» و«عثمان» و«علي» و«الحسن» و«الحسين» و«عمر بن عبد العزيز» و«زيد بن علي») يقدمون الخضوع على نحو تلقائي «لمعاوية» و«يزيد» و«عبد الملك بن مروان» و«الوليد بن يزيد» وبقية صبية بني أمية، كما يقدمون الخضوع نفسه «للسفاح» و«المنصور» و«الأمين» وبقية غلمان بني العباس، كما يعملون الشيء نفسه «للمهدي» و«المعتز» و«المعز» وبقية مراهقي الفاطميين .

وهكذا أيضاً كانت الطاعة الجديدة هي الجرعة المسكنة لآلام الأمة من أوجاع الحاكمين .

إزاء هذا الانقلاب السياسي وجد المسلمون أنفسهم فريقين: فريق استسلم وفريق قاوم، فأما الذين استسلموا فقد وجدوا أنفسهم بين خيارين أحلاهما مر، فاختراروا الأحلى على - مرارته - وهو الحفاظ

على «وحدة الدولة» مهما كان الثمن، مقابل التضحية «بحقوق الأمة». ومن ثم قدموا - في غباء - تلك الحقوق ثمناً لتلك الوحدة القائمة على القسر والاعتساف والظلم، وصبروا على استلاب الحقوق شيئاً فشيئاً حتى إذا لم يبق منها شيء وجدوا أن «وحدة الأمة» قد تبخرت أيضاً في لهيب المظالم، فلم يكذب محل الربع الثاني من النصف الأول من القرن الثاني الهجري حتى انفصلت «الأندلس» وكان هذا الانفصال فاتحة لانهيارات كثيرة واحدة بعد أخرى إلى أن تبخرت «وحدة الدولة» أخيراً، بينما بقيت المظالم. لقد ثبت بشكل قاطع أن التضحية «بالحقوق» كانت المقدمة الحتمية لتداعي «وحدة الدولة» وكانت النتيجة أن ضاعت «الوحدة» و«الحقوق» و«الأمة» جميعاً.

وأما الذين قاوموا الانحراف فقد كانوا قلة قليلة وسط ذلك الهياج العائر فلم يكن لهم تأثير قوي في الحفاظ على الحقوق لكن استمرار الثورة - وإن لم تمنعها - شكّلت سوطاً يرعب الحكام فيجعلهم يخفون من غلوائهم، لكن الشيء الثابت أن تلك الثورات على جلال قدرها لم تمنع الحاكمين من استلاب الحقوق، ولم تحافظ - لأنها لم تنجح - على وحدة الأمة فكانت النتيجة - رغم اختلاف الغايات - إحباطاً هائلاً في النفسية، وتدميراً كاملاً للأصول الثابتة لنظرية الحكم.

إذاً نحن مدعوون في البداية إلى توضيح المتشابك وفصل التداخلات وتوضيح المناهج.

وما دما نقرّ أن النموذج الإسلامي الأكمل والأمثل يتجلى في «الخلافة الراشدة» فليس أمام دعاة الحكم الإسلامي من نموذج

سواه، فعليتنا إذاً أن ندرسه دراسة مستوفاة، وأن ندفع عنه ما اعتراه من تضليل، وأن نرد عنه كل زيف، وأن نغيّره عن غيره، ونوضح ملاحظه وقسماته، وأن نبرزه - إن استطعنا - في صورته الكاملة غير متدثر ببقصيرة ولا مثلثم بكسروية ولا مرتدياً ثوب أمبراطورية وإثما هو نموذج طبيعي بسيط بساطة الفطرة واضح وضوح النور.

وأول ما يجب أن نخوض فيه هو توضيح المعالم المميزة للخلافة الراشدة ومن ثم لمجرى التحوّل والانحراف عن الخلافة، وفي هذا الصدد نجد أربعة معالم تفصل بينها بحسم:

فمن الناحية الدينية: نجد الخلافة ملتزمة «بالثوابت» كالشورى في الأمر. و«الشورى» ركن من أركان النظام أي واجب من الواجبات، وليس فرض كفاية ولا حتى من السنن المؤكدة، وإثما هو واجب، فإذا أدركنا أن إبطال هذا الركن إبطال لواجب ديني، وجدنا أن الأنظمة قد أبطلت ركناً ثابتاً من أركان الإسلام فأصبحت الدولة مسيرةً بفردية ضارية ابتدأت بملك فردي وانتهت بوضع محزن.

ومن الناحية السياسية: نجد أن حق الأمة في الانتخاب قد انتهى بالخليفة الرابع ليبدأ عهد الوراثة في الحكم باستثناء ما كان في بيعة عمر بن عبد العزيز، ومن الواضح والذي لا يقبل الجدل أن الحكم قد أصبح وراثياً بالقوة والقسر.

ومن الناحية الاقتصادية: نجد أن المال قد أصبح في يد الحاكم الفرد بعد أن كان في يد أمين بيت مال المسلمين، وبعد أن كانت تصرف في مصاريفها الشرعية أصبحت تنفق على شاعر متملق أو مغنية جميلة.

ومن الناحية الاجتماعية: نجد أن الأمة كانت تعيش في ظل المساواة لا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وكانت الأمة تستظل بجناح المحبة والأخوة والتفاني، ثم أصبحت - بعد التحوير - طبقية من نوع مستأثر، يتربع على عرش الهرم الجديد «بنو أمية» «فقرش» «فاليمانية» «الموالي» «فالذميون»، ومن ثم قامت هذه العلاقات الاجتماعية الجديدة على الكراهية والحقد والتعالي وسفك الدماء.

لقد انقلبت الصورة رأساً على عقب، فأين هي السمات المشتركة التي تجمع بين «الخلافة» و«الملك العضوض»؟ بين صورة التقوى والرجولة في الخلفاء الراشدين الخمسة وبين صورة هذه القصة التي يرويها مؤرخ رسمي من مؤرخي الملوك العباسيين كتبها خليفة عباسي وأشاد فيها بأجداده وآبائه:

يقول مؤلف «الإنباء في تاريخ الخلفاء» عن «المعتز بالله» العباسي: (بعد أيام [من مبايعته]*) جلس «المعتز بالله» للمنادمة، وخلع على جميع الأولياء، ولبس التاج المرصع بالجواهر النفيسة. وكان يوماً مشهوداً، قال البحتري: فكنت أصعد بصري وأصوبه في صباحته وأتعجب من صنع الله تعالى في إبداع صورته، ففطن بي والفت إلي وقال لي: يا بحتري في أي شيء تتأمل مني؟ قلت له: يا مولاي التاج يزين الوجه كلها إلا وجهك يزين التاج، ولو وضعته لكنت أجمل. فوضعه من رأسه فرأيت من سواد شعره على بياض جبهته ما أدهشني.

(*) ما بين المعكوفين من وضعنا.

فقال لي: يا بحتري أتستحسن صورتي؟ قلت: نعم، قال: امشتهي أن تقبلني؟ قلت نعم أقبل رجلك، قال: لا ولكن خذ يدي ١٠٠٠ها إلي، فقبلتها فلما شربنا وانتشينا أخذني إلى زاوية، وقال: يا بحتري بحياتي عليك وبترية جعفر المتوكل إلا ما قبلت وجهي، وامثلت أمره وقبلته وقال لي: هذا لك على رسم مستمر كلما سكرنا، «وان بعد ذلك يقول: يا بحتري قد اجتمعت لك عليّ ديون متى انبضها»^(١).

فأي فرق بين ديون الخلفاء الراشدين، وديون هؤلاء الملوك؟ ومع ذلك يدعون يا أمراء المؤمنين. وأضاف مؤلف «الإنباء»:

(حكى البحتري قال: كنا يوماً مع المعتز بالله في الصيد، فعطش، فطلب ماء وكان إلى جنبه «يونس بن بغاء» وكان ثاني المعتز في الحسن، وكان المعتز مستهتراً به شديد العشق له فقال له: يا أمير المؤمنين إن قريباً منا ديراً فيه راهب أعرفه ويعرفني فإن رأيت أنك تنفرد من العسكر وتقصده فإن الدير لا يخلو من ماء بارد، ثم نستريح عنده ساعة ثم نعود إلى شغلنا، قال: أفعل. قال «يونس بن بغاء»: فقصدنا الدير وإذا الراهب جالس على باب الدير، فطلبت منه ماء فجاء به، ثم سألتني عن المعتز بالله، فقلت له: هو من أولاد الجند وأنا كذلك، فقال الراهب بل أنتم والله من أزواج الحور العين فقلت له: يا راهب ليس هذا في دينك، فقال الآن هذا من ديني، فضحك

(١) الإنباء في تاريخ الخلفاء طبعة إيران، إشراف تقي بينش ١٣٦٣ (هجري شمسي). ص ٩٤ - ٩٥.

«المعتر بالله»، ثم قال الراهب: أتناكلاً شيئاً؟ فقال له المعتر: نعم، فقال: انزلاً، فنزلنا عن الخيل وقعدنا على دكة على باب الدير وجاءنا بطعام من أطعمة الرهبان، فأكلنا، فقال المعتر ليونس: قل له من تشتهي أن تجامع منا؟ فقال له «يونس» ذلك، فقال الراهب كلاهما وتمرا، فضحك المعتر حتى استلقى على الحائط، فقال له «يونس»: لا بد أن تختار واحداً، فقال الراهب: الاختيار والله في هذا دمار والله ما بقي لي عقل يميز بينكما، وما كان إلا لحظة حتى سألت تلك الشعاب بالمرابك قاصدين صوب الدير لأنهم رأوا «المعتر» و«يونس» حتى أخذوا في ذلك الصوب. فحين رأى الراهب ذلك ارتاع قليلاً، فقال له المعتر: بحياتي لا تنقطع عما كنا فيه، وأمر له بخمسمائة ألف درهم، فحلف لا يقبلها أو يجيبه في مسألة إياها، فقال: سل ما شئت: قال: تكون في دعوتي أنت وجميع عسكرك في يوم الفلاني، قال: ذلك لك، فلما كان في ذلك اليوم مضى إلى دعوته فأخرج عليه الخمس مائة [مئة] ألف (*) (١).

هل بقي بعد هذا لقاء؟

(*) مؤلف الكتاب هو محمد بن علي بن عمراني سني المذهب، بدليل أنه لما تحدث عن الخلفاء الراشدين، قال عن «أبي بكر الصديق» رضي الله عنه سيدهم وأفضلهم وأعلمهم الذي قدمه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر الصديق، ص (٧) وهذا الكلام لا يأتي به شيعي قط وقد تكون هذه الرواية مختلفة لكن إيرادها في كتاب ألف للخليفة نفسه يعزز صحتها ويرينا أن المناخ أصبح يتقبل هذه الروايات بالطريقة نفسها التي يتقبل بها أخبار الفتوحات.

(١) الإنباء مصدر سابق ص ٩٥ - ٥٦.

إذاً يجب على المسلمين أن يبرزوا النموذج الوحيد لنظام الخلافة مستقلاً منفصلاً عما تبعه من أنظمة حتى نستطيع أن نعطي للعالم صورة لمطالب أتباع «الراشدين الجدد» الذين يريدون أن يعيدوا الحكم إلى الإسلام، أو الإسلام إلى الحكم، وليس سواء نموذج، الواقع - كما يقول الأستاذ أنور الجندي والدكتور محمد رأفت عثمان -:

(إنه لا بد من التفرقة الواسعة بين مبادئ الإسلام الربانية الثابتة الممثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وبين التجربة التي قام بها الحكم الإسلامي والتي تلتقي مع مبادئ الإسلام وقد تفرقت في بعض المراحل، ولا ريب أن هناك نفرًا ممن تولوا زمام الحكم في الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة بعدوا عن منهج الإسلام فمن غير الحق أن يصور سلوك هؤلاء الحكام بأنه مبادئ الشريعة، وأهم ما في ذلك الفهم الخاطيء من محاذير هو محاولة نسبة الاستبداد إلى الإسلام ومحاولة الاستشراق تبرير الاستبداد بالإسلام نفسه حيث يقول بعضهم - وهو كاذب - إن نظام الحكم في الإسلام نظام استبدادي ونسي هؤلاء أن للإسلام مبادئه الواضحة التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم لمصلحة المحكوم نفسه. وقد وقع في ذلك الخطأ «توماس أرنولد» في كتابه الخلافة «ومرجليوت» و«ماكدونالد» و«موير» وكلهم حاول أن يتخذ من واقع التاريخ الإسلامي ومن أخطاء بعض الولاة المسلمين مبرراً لأن ينسب استبداده إلى الإسلام).

وعندما نطرح مشروع «الخلافة الراشدة» نموذجاً للحكم الإسلامي، لا نعني بأية حال من الأحوال أن ننقله حرفياً وننقيد به

ونتجمد عليه ولا نضيف شيئاً إليه .

لا نقول ذلك ولا نحلم به من عدة وجوه ولكننا نريد أن ننطلق منه ونضيف إليه ، أن نطور مؤسساته ونسعى في ضوء مناهجه ونقتبس منه . فالخلافة الراشدة مؤسسة رائعة قابلة للتطوير ، وفي خلال الثلاثين عاماً طوّرت مؤسساتها تطوراً رائعاً ، اتخذت من «الثوابت» قاعدة عامة ثم انطلقت منها لم تفرط في «ثابت» ، ولم تخرج عن واجب واستزادت من النوافل والسُّنن . وما فعلته هي ينبغي أن نفعله نحن ، أن نطور الشورى لا أن نلغيها ، أن نوسع قاعدة العدل الاجتماعي لا أن نحصرها ، أن ننمي الحقوق المالية لا أن نبذرها .

باختصار - وضمن الثوابت - نستلهم النموذج لا أن نطبقه حرفياً ، إن هذا النموذج رغم بعده الزمني صالح - كمسار عام - لخطتنا اليوم .

وينبغي أن يكون واضحاً أن النموذج الذي نقدمه معترين به هو بقية نموذج سلم من عادات الزمان ، وتحطم أكثره تحت رحي التفسيرات الملتوية وبفعل الزمن وقدمه ، ولو كان لدينا النموذج كله لربما كان قدم لنا أدلة كثيرة تملأ الفراغات التي لم نعرها على سوابق سياسية ، وبما أننا لا نملك سوى بقية النموذج فإن أي تطوير نريده يجب أن يتم وفق عمومياته ، نريد أن نحول مواقف أولئك العظماء إلى مؤسسات ، فكلمة عمر بن الخطاب: متى استعبدتم الناس ، وهو يجلد بسيف الحق ابن الأكرمين ، ينبغي أن تتحول إلى مؤسسة تحمي حقوق المواطنين ، لا مثلاً يردد ليخفف في ساعة ضيق عصر المظلومين . ونظرية أهل الحل والعقد ينبغي أن تحل في جسم

الانتخابات الشعبي المباشر، ونظريات الإمام علي عليه السلام ينبغي أن تترجم إلى مؤسسات إنسانية عامة، ورأيه الاقتصادي يجب أن يتشكل في مؤسسة معاصرة. إن اجتماع الصلاة جامعة هو صورة أخرى للاجتماع الأسبوعي لكل قرية سويسرية تتدارس فيه أمرها وتقرر ما تريد ويصبح هذا القرار معمولاً به عبر المؤسسات الكبرى.

فلماذا لا نعيد للصلاة الجامعة دورها في شكل المجالس القروية الفعالة سواء أتم ذلك في المسجد أم في قاعة المجلس البلدي. ولكي لا ندخل في جدل عقيم حول دور المسجد وهل خصص للعبادة الروحية فقط أو للعبادة والمعاملة معاً فلنذهب كل جمعة إلى المسجد - كما فعل الصحابة - أو إلى قاعة البلدية - كما يفعل السويسريون - لنقرر أمراً من الأمور.

حقيقة ناصعة هي: إن ما بقي من النموذج إن هو ألا تنظير لنا اليوم لنقتبس منه ما يطور حكم الراشدين.

المؤسّسات في عهد الخلافة

يفاجأ الباحث بندرة المصادر المتعلقة بالحقوق السياسية والحقوق المالية للأمة في فترة «الخلافة الراشدة» على وجه التحديد. وسوف يصاب بإخفاق لو استجدى الأمثلة التفصيلية من خلال ممارسات الخلفاء الراشدين. ولكنه - على العكس من ذلك - سيجد أدلة متوفرة في إثبات «حقوق الحاكم» في ظل المملكة «الأموية» و«العباسية»، ولن يجد إلا القليل منها في إثبات حقوق المواطن. إن الإنسان في النهاية ليصاب بفزع لهذه النتيجة البائسة، ويسأل هل عقمت الشريعة الشاملة عن حماية الرعية؟ أو هل تجاهلت حقوق الأمة التي جاء الإسلام بها من أجل الإنسان ليخرجه من عبادة الفرد إلى عبادة الله؟

وإذا كان الأمر كذلك فأين هي الأدلة التفصيلية - في دولة الخلافة - حول من يتحكّم في المال؟ وإلى من يرجع حق التصرف فيه؟ وإلى أي مدى تكون صلاحية الإمام؟ وإلى أي مدى يكون حق الأمة في حمايته والإشراف على مصارف الإنفاق؟

لا شك أن الباحث سيصاب بالإخفاق لو قارن حقوق الأمة على

بدرتها بحقوق الحاكم على وفرتها، ولا بدّ أن يسأل لماذا؟ وأين؟ وكيف؟

وفي محاولة متواضعة للجواب على لماذا وأين وكيف فلا بدّ من طرح سؤال لو أمكن الجواب عليه لحل الإشكال بكل بساطة، هو: أين هي خطب الرسول أيام الجمع والأعياد؟ لكن الجواب متعذّر بسبب ضياع هذه الخطب، وبضياعها غابت «حقوق» كثيرة، وأنا على ثقة من أنها لو لم تهمل عمداً، وتضيع قصداً، لكان للأمة شأن آخر.

فأين هي خطب الجمعة النبوية؟ لو بحثنا عنها في كل مكان لما وجدنا منها إلا نتفاً في هذا الموضوع لن تفيد كثيراً، ونحن نعرف أن خطب الجمعة - بالمقارنة بما بقي - كانت تختص بالمعاملات بشكل رئيسي وعلى تعليم الأمة حقها في الحياة وحل مشاكلها.

ثم أين هي مباحثات مؤتمرات «الصلاة جامعة» التي كان المسلمون يعقدونها كلما حزبهم أمر، أو أراد «الرسول» أو «الخلفاء الراشدون» أن يناقشوا قضية ما؟ لقد كانوا يدعون إلى الصلاة جامعة فيتقاطر المسلمون إلى المسجد فيبحثون ما طرأ من خطب أو من مشكلة. فأين هي مباحث الصلاة جامعة أيضاً؟

ثم أين هي خطب الخلفاء الراشدين طيلة ثلاثين عاماً؟ ولماذا اختفت هي الأخرى باستثناء خطب الإمام «علي» ونتف صغيرة من خطب الخليفة «عمر بن الخطاب» ذكرها «ابن أبي الحديد» (*)، وما ذكره «ابن أبي الحديد» كان يدور حول أمور سياسية واجتماعية.

(*) انظر الخطب في شرح ابن أبي الحديد المجلد ٥ الجزء ١٢ ص ٩٦.

أين هي إذاً خطب الجمعة أيام الرسول وأيام الراشدين؟ وأين هي مباحث «الصلاة جامعة»؟ .

نحن نعرف تماماً أن أهل الحديث تتبّعوا كل حياة الرسول وأقواله وأفعاله، ولم يتركوا صغيراً من الأمور وكبيراً إلا أحصوه في كتاب، بل إنهم تحدّثوا عن حياته الخاصة مع أهله، فذكروا كيف كان ينام مع زوجاته، وكيف كان يناجيهن بالطف الكلام ويعطف عليهن، إلا خطب الجمعة فلم يقربوا منها.

إننا لو جمعنا خطب الرسول من أول يوم أقيمت فيه صلاة الجمعة إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى لعثرنا على ما يربو على خمسمئة خطبة فأين هي؟ وإذا كانت موجودة فأين مصدر ذكرت فيه؟ وإننا لو جمعنا خطب الخلفاء الراشدين طيلة ٣٠ عاماً لوجدنا ما يربو على ألف وأربعمئة خطبة أين هي أيضاً، وفي أي مصدر وردت؟ لا وجود لغالبيتها العظمى . . فلماذا اختفت إذاً؟ .

بكل بساطة لأنها تتحدث عن سيادة الأمة وحقوقها، والحاكم الأموي قد غيّر وبدّل وأقام وضعاً لا ينطبق على قواعد تلك الخطب، ولا على أساس تلك التعليقات السياسية ومن ثم أحجم العلماء عن الإقدام على ذكرها لما فيه من خطر عليهم، وآثروا العافية، فرووا ما فيه سلامتهم، مكتفين بالإكثار من تعاليم العبادات عن المعاملات ليغطوا عجزاً لم يقوموا به . وليتهم اكتفوا بذلك لكان شراً سلبياً، لكنهم أضافوا إلى هذه الخطيئة خطيئة أخرى فأغرقوا النقه بحقوق الخليفة حتى بلغوا به منزلة القداسة، وأعطوه من الحقوق ما ليس له .

بكل تأكيد أخذوا حقوق الأمة وأضافوها إلى حقوق الإمام.

«هكذا ضاعت تفصيلات الحقوق السياسية والمالية للأمة العربية المسلمة بقصد - كما نزعهم ويتصميم - ولم يبق على الباحث إلا أن يرجع إلى الثوابت ليقبض الأمثلة ويستخرج منها الحقيقة التي غيبتها السلطة، وأحجم عن ذكرها العلماء، وأن يرجع إلى جانب من «الثوابت» إلى أدلة نجت - ولو غاية في القلة - من المحق المتعمد لتدله على الطريق الصحيح، ومن هذه الأدلة يتبين لنا ما عمله الصحابة في أيام الخلافة الراشدة، مع العلم أن ما عمله الصحابة كان تفصيلاً اجتمعات الثوابت، وكان اجتهداً وفق النص ومن وحيه، فإن لم يكن وفق نص فهو من وحي ذلك النص بكل تأكيد، ومن السيرة العامة المخلفاء الراشدين «أبو بكر» و«عمر» و«علي» - ونستثني الاقتباس من الخليفة الثالث رحمه الله لما حدث منه وعليه - نجد أن القضاء كان مستقلاً عن الخليفة، وأن المال بيد غيره، وأن حقوق الخليفة الراشد تعددت في أمرين:

١ - إدارة الجهاد والمجاهدين والفتوح.

٢ - الإشراف العام على سير الإدارات.

مع العلم بأن المناطق البعيدة والقريبة كانت تحكم حكماً ذاتياً إن سمح هذا التعبير؛ فكان الخليفة لا يولي إلا من تتوافر فيه الشروط المطلوبة بعد أن يستشير أهل الحل والعقد في أمره، وكان عليه أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار رأي أهل الشورى أي نواة المؤسسات. وفي مياب محاضر الصلاة جامعة ظهرت الصورة كما لو أن الخليفة يعين شخصاً ما على ولاية ما، بدون استشارة. وربما كانت الأمور على غير تلك الصورة لو سجلت محاضر الصلاة جامعة كما سجل نقاش

السقيفة على الأقل الذي اضطروا إلى تسجيله لما فيه من إضعاف الحجج الشيعة التي تقول بالنص .

إذاً فالخليفة غير مطلق الصلاحية، إنما هو مقيد بالثوابت - أي بالشرعية - وبالشورى فيما ليس فيه نص كما أوضحنا ذلك في حديث سابق، غير أننا نؤكد هنا على أن القضاء والمال كانا مستقلّين عن الخليفة استقلالاً تاماً، ودليلنا على ذلك خبر، نجا بأعجوبة، من هجمة الإبادة السياسية وقدر له أن يحفظ جانباً حقيقياً من صورة الحكم في الخلافة الراشدة .

يقول هذا الخبر: إن الخليفة «أبا بكر الصديق» كان رجلاً تاجراً، وإنه لما تولى أمر المسلمين ضعف حاله وأصاب تجارته نقص شديد فعرض الأمر على المسلمين إما أن يرتّبوا له مقررّاً ثابتاً يقوم به ويعوله، أو أن يقبلوا منه استقالته . فاجتمع المسلمون في «المسجد» وناقشوا الأمر وأعادوه إلى أمين مال المسلمين «عبيدة بن الجراح» فقرر أن يعطي الخليفة مرتباً من أوسط المرتبات .

هذا الخبر الناجي على بساطته، يرينا أموراً كثيرة :

يرينا أولاً : أن لبيت مال المسلمين مخصّصاً لا يقدر الخليفة على تجاوزه .

ثانياً : أن الخليفة كان يشغل بدون مرتب لأنه كان غنياً . فلما تضرّر سأل المسلمين أن يقرّروا له ما يقوم بأوده ولم يعين لنفسه شيئاً ؛ إذ كان لا يملك هذا الحق .

ويرينا ثالثاً : أن المسلمين اجتمعوا وتشاوروا وفوضوا أمين مال

المسلمين ليتخذ القرار، ومعنى ذلك أن المسلمين هم أصحاب الرأي الأول والأخير.

إذاً واضح كل الوضوح أن المال بيد المسلمين، ولم يكن أيام «أبي بكر» ولا «عمر» ولا «علي» بيد الخليفة، ولا يعني ذلك أن الخليفة لم يكن له رأي في الموضوع بل كان له رأي كبير، ولكنه لا يخرج عن كونه رأياً.

وقد يذهب معترض فيدعي أن «أبا بكر» و«علياً» ساوياً في العطاء، وأن «عمر» فرق بين الصحابة فيه، وهذا الاعتراض هو ولا شك مما بقي من حديث طويل دفن تحت ركام الانحراف فأين بدايته وأين بقيته؟ هل اتخذ «أبو بكر» و«علي» رأيها ذلك بدون استشارة المسلمين ولم يدعيا إلى «صلاة جامعة» في أمر خطير كهذا، ولم يشاورا أهل الشورى؟ وهل اتخذ «عمر» رأيه بدون أن يقنع الناس؟ وكيف تغلب على رأي «أبي بكر» ولماذا صمت «علي» فلم يعترض على سياسة «عمر» المالية المخالفة لأرائه ولرأي «أبي بكر» أيضاً؟ ثم لماذا رجع عمر إلى سياسة المساواة في آخر أيامه؟ ولماذا تراجع؟ أين بقية الحوار؟ وأين الأخذ والرد؟ وأين محضر الصلاة جامعة؟

وواضح أنه لم يبق من الخبر إلا ما يعزز جانب الحاكم المستبد ليستفيد منه في أغراضه في العطاء ويفرق بين المسلمين، بحجة أنه إذا كان قد جاز للخلفاء الراشدين - فيما يزعمون - أفلا يجوز للملك «الأموي» أو «العباسي» أن يمنع العطاء عمن يريد ويعطيه لمن يريد، إذا حق «لعمر» أن يفرق بين الصحابة في الحقوق، أفلا يحق «لعاوية» أن يمنع الصحابة عن هذه الحقوق، ويعطيها لشاعر خليع

معربد كالأخطل الصغير بل ويسلّطه على الأنصار.

ومن الأدلة الناجية من الهلاك أن الخليفة الراشد «عثمان بن عفان» رحمه الله لما اتَّخذ رأيَه المالي في حق قرابته وتصرّف بشكل غير شوري: قدم أمين مال بيت المسلمين «زيد بن أرقم» استقالته إلى المسلمين لا إلى الخليفة.

إن تقديم أمين مال بيت المسلمين استقالته إلى المسلمين في يوم اجتماع عام في المسجد وبحضور الخليفة نفسه، يرينا أن أصحاب الرأي الأخير أو المرجع الأخير هم الأمة؛ ولا يقال قط إن استقالته قد كانت احتجاجاً منه على خليفة لأنّ هذا الاحتجاج نفسه قد أصبح سابقة قانونية.

والسؤال الآن: لماذا لم يقدّم الخليفة استقالته عندما رفض أمين مال المسلمين موافقته على رأيَه؟ «أبو بكر» قدم استقالته لسبب أكثر بساطة من الأسباب الموجبة لعزل «عثمان» إن الخليفة أبا بكر استقال حتى يتفرغ لشؤون عائلته ولم يفرض لهم حقاً من الحقوق لعلمه بأن ذلك هو حق المسلمين. . ولم يخطر ببال أمين مال بيت المسلمين أن يستقيل، لأن «أبا بكر» كان على حق مبین.

و «عثمان» افترض لقرابته حقاً وأراد أن يأخذه من حقوق المسلمين فاعترض من اعترض واستقال أمين مال المسلمين وبقي أمير المؤمنين وفرض الخليفة ما أراد، وعندها تشكّل انحراف بزاوية حادة أدّت في النهاية إلى مصرع الخليفة ضمن ثورة عامة.

حقيقة لو لم يكن أمين مال بيت المسلمين يعرف تماماً أن الحق

الأخير والمرجع الأخير هو بيد الأمة لما قدم استقالته إليها عندما أدرك اسعاد الخليفة.

وهذا الخبر الناجي من الهلاك يسلمنا إلى النتيجة الحقيقية القائمة على الثوابت وهي أن الأمة هي التي تحكم - عبر من تختاره من المنفذين والإمام واحد منهم - فهي المرجع والملاذ، وإذا فإن الإمام ممد الصلاحية غير مطلق اليد وللأمة أن تفوضه حيناً وتززع عنه المفويض مرة أخرى.

ويقول خبر ناج أيضاً: إن الخليفة «عثمان» لما عين عملاً وحكاماً غير أكفاء تذر الناس من ذلك وأعلنوا رفضهم لقبول أولئك العمال. ولن يكون الرفض إلا بتأثير المشاركة في صنع القرار. ولما بدأ الخليفة يبتعد عن المشاركة متخذاً قراراته بدون الالتفات إلى رأي أهل الشورى رفض المحكومون قراراته.

معنى ذلك أن الخليفة لم يكن مطلق اليد في اختيار ولاته. بل كان ملزماً بالتشاور، بدليل مقاومة اختياراته السيئة الحظ مما يدل على حيوية النظرية وفعاليتها. لكن يوماً سيأتي يتقبل الناس فيه إرادة الحاكم بدون أن يحق لهم حتى الأنين.

ولعله من المفيد هنا تعزيزاً لهذا الرأي، القول إن الثورة على الخليفة «عثمان» قد كانت بفعل استبداده بالمال والتصرف فيه كما يشاء، إنه بتصرفاته هذه قد أبطل خلافته وقدم الأسباب للشوار أن يثوروا. أما الإضافات الأخرى التي أضيفت إلى القائمة في محاسبة الخليفة فقد أضيفت فيها بعد للمزيد من تبرير الثورة عليه أو توسيع الإساءة إلى

الثَّوَار. أما أصل الثورة فأنا أذهب إلى أنه بسبب التصرف غير الحكيم بالأموال.

ومن الثابت أن الخليفة قد تراجع وعزل كل العمال المسؤولين عن المظالم وأنه اعتذر عن عطائه لقربائه، وهدأت الثورة، ولكن العثور على رسالة الخليفة عثمان - ظهر أنها مزورة فيما بعد - تثبت عامله على مصر - الذي كان قد أقطعه خراج ولايته - أعاد للثورة سببها فتفجرت من جديد وهكذا نجد أن العبث المالي كان وراء ذلك التفجير الفاجع والمحزن.

وكادت الثورة تهدأ من جديد لو استجاب الخليفة لرأي الثوار وأهل الشورى في عزل مستشاره السيء السمعة «مروان بن الحكم» ولكنه رفض الاستجابة. لقد استقال أمين بيت مال المسلمين من منصبه الخطير فدلّ المسلمين على انحراف خطير، وأيقظ الحماة فهبوا يصلحون، وإزاء إصرار الخليفة على حقوقه المالية الوهمية تشعب الأمر وفتت من يد الحماة إلى يد الغوغاء وكان رأس الخليفة هو ثمن إصراره على السيطرة على المال وعلى الفردية.

ونخلص من هذا إلى أن من مبادئ إصلاح الحكم في الدولة الإسلامية جمهورية كانت أم غيرها، أو في أي تنظيم إسلامي، أن تنزع يد الحاكم من المال حتى لا يستعين بالمال في صياغة ديكتاتوريته، ولولا سيطرة «معاوية» على مال المسلمين لما تمكّن بكل تأكيد من التغلب على صحابة رسول الله.

وباختصار كانت دولة الخلافة الراشدة بحق - على ندرة المصادر - دولة مؤسسات بسيطة ولكنها صارمة، ولم يكن الخليفة فيها سوى موظف كبير، وفق صلاحيات محددة.

النَّبْعُ الَّذِي غَارَ

قرأت كتاب الداعية الإسلامي الكبير «محمد الغزالي»: (السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) فوجدته ممتعاً إلى غاية ومهماً إلى غاية. أما متعته فللوضوح أفكاره وصفاء آرائه وحسن عرضه، أما أهميته فلأنه عالِمٌ إحدَى القضايا التي أدّى فهمها إلى التناحر فيها، حيث أشعل نار العصبية بين أهل «الفقه» وأهل «الحديث» وبين المذاهب جميعاً، فجاء هذا الكتاب ليضع كل اتجاه في مسيرته، ومن ثم صب على النار المشتعلة بين الأطراف المتصارعة ما يبرد الغلة ويشفي الصدى وذلك عن طريق ما أبرز من نقاط لقاء تجمع ولا تفرق.

وكان من المفروض أن يستقبل بترحاب فريد، وهو بالفعل قد استقبل بما يليق به من حفاوة عند الأكثرية، واستقبل بما لا يليق به عند البعض الآخر، فأما الذين فرحوا به فلا يحتاجون إلى الدخول في نقاش معهم لأنهم تكرر له وتأييد لخطه، وأما الذين بشوا به فإن للقلم معهم أشواطاً طوالاً.

ولكني لست في موقف المتصدي للحملة الجانية، ولا أريد أن

أغمس قلّمي في رماد فكر احترق. فربما يحلو لغيري ذلك وسيتكفل بهم، وكلّ ما أريد أن أشير إليه أن الضجة المفتعلة والصاخبة التي أثارها بعض الفقهاء حول هذا الكتاب مقياس دقيق لحالة الإحباط والتردي الفكري المعاصر وهو مقياس أثبت بشكل قاطع وجود ارتفاع حاد في درجة «التعصّب» و«الانغلاق» وانخفاض حاد في درجة التعقل والانفتاح.

إن الكتاب لم يطرح أفكاراً غريبة على مجتمعنا أو حتى أفكاراً جديدة على علمائنا، بل هي صياغة متطورة لقضايا مسلّم بها، ومفروغ منها عند الكثيرين ولو طرح هذا الكتاب في أوائل هذا القرن لاستقبل بفيض هائل من الترحيب.

فالكتاب ليس من طبعة كتاب «المراغي» في السياسة ولا «طه حسين» في الأدب ولكنه من نسيج كتب الأئمة المصلحين أمثال «إبراهيم محمد الوزير» و«الشوكاني» و«الأمير» و«المقبلي» و«الجلال» و«محمد عبده» و«الثعالبي» وغيرهم وغيرهم، فهو ضمن الإطار لا خارجه وداخل الصورة لا بعيداً عنها، وهو إلى ذلك تصحيح من الداخل.

لذلك فمن المستغرب جداً أن نلقى في هذا العصر من ينكر عليه قوله أو يقف ضده بل ويشنّ عليه. لكن هذه الحالة البائسة تعطينا الدليل الحاسم على أن الحالة الفكرية المعاصرة لم تبرا بعد من أمراض العبودية للمألوف، ولم تتحرر من ثم من رق المصطلحات المحرفة، وهذا ما يزيدني إصراراً على المضي فيما اتخذته سبيلاً لتوضيح العوائق المتجذّرة لكي نتحرّر من إثم مألوف خاطيء تراكم باستمرار.

وكنت قد كتبت مقالاً في «الطالب المغترب» (*) تساءلت فيه عن سر اختفاء خطب الرسول، التي عاجلت في نظرنا القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي شؤون المسلمين العملية وتساءلت أين ذهبت وتغيّبت؟.

وكنت مديناً بهذا الرأي للدكتور «راشد المبارك» الذي تكلم عنه في أثناء حديث جرى بيننا، لكنني نسيت أن أنسبه إليه كما يقضي بذلك الواجب العلمي فكان في ذلك خيراً له وشرّاً لي - كما سأوضحه بعد قليل - ولقد فتح حديثه هذا عيني، وإذا بي أجد أن خطب «الخلفاء الراشدين» قد اختفت أيضاً، باستثناء خطب الخليفة الرابع الإمام «علي»، كما قادي ذلك إلى اختفاء حوار «الصلاة جامعة» حيث كان المسلمون يجتمعون في الجامع لمناقشة حادث يطرأ ويحتاج منهم إلى فصل.

وفي خلال البحث عن أسباب ذلك ذكرت أن السبب يعود إلى الانقلاب الفاصل الذي قاده الأمويون ضد الخلافة الراشدة، فتغير نظام الحكم من خلافة راشدة إلى ملك عضوض يستدعي صياغة جديدة للمجتمع الإسلامي، ومن ثم كان ذلك التغيير وراء ذلك كله وكما هو طبيعي في مثل هذه الحالة فإن تغييراً كبيراً في المفاهيم والقيم والأخلاق والسلوك نتيجة الانقلاب طرح نفسه، وأزاح ما قبله، وهكذا أدى الانقلاب «الأموي» على الخلافة الراشدة إلى طرح مفاهيم تتناسب والوضع الجديد، وتخلق مناخاً فكرياً يعارض بشدة ما كان سائداً، حتى تمكن من ترسيخ جذوره ووجوده على حساب

(*) هو المقال السابق.

«الخلافة الراشدة» وهكذا حلت نماذج كسروية «وقيصرية» محلها، وتكتشف هذا الوجود «الكسروي»- «القيصري» بفعل التراكمات على مدى أحقاب طوال حتى شمل العالم الإسلامي كله .

وما كنت أدري أن هذا الموضوع التاريخي البحث الذي لا صلة له بثن شكل من الأشكال بشيعة أو بسنة - سيثير قوماً مسلمين تدركهم غفلة الصالحين وتوتر المتعصبين، فاعتبروا البحث كفرًا، وكاتب البحث على وشك الخروج من الإسلام لا لشيء سوى أنه قال ما قاله التاريخ قديماً وسجّل ما أدركه الشيخ «الغزالي» والدكتور «راشد المبارك» حديثاً، وربما أدركه غير الغزالي وراشد المبارك . فظن أولئك الصالحون البله أن كاتب المقال «شيعي» فأنهالوا عليه نقداً فرياً، ولكنهم الآن يواجهون صراحة كاتين سنين غير مجهولين، أقلم بأن لهم أن يعرفوا أن وقائع التاريخ هي وقائع ليست سنة ولا شيعية، وإنما هي أحداث تتراكم من كل صوب وكل اتجاه، وأنها «فعل» قوم سيجازون عليها ويثابون، وأن الوقائع التاريخية ليست من أمور العقائد .

ولعلي أحسنت صنعاً إلى الدكتور الصديق «راشد المبارك» عندما لم أسند الرواية إلى صاحبها فجنبته الكفر، وحفظت عليه دينه، وصنته من السنة قوم غاضبين، ولكنني مضطرّ هنا - وقد تعزز هذا القول بثالث - أن أنسب الفضل إلى أهله . وهكذا فعلت الآن وليس في وسع أولئك البله الصالحين أن يكفروا الإمام الغزالي - وهو أحد حماة السنة - ويكفروا المبارك وهو أحد مفكرها ومثقفها، فلا ضير إذاً إن نشرت اسمه وأسندت إليه حقه ، فقد تحملت أنا عنه الصدمة

الأولى وردود فعل هؤلاء الغاضبين الحمقى الذين يضرّون الإسلام من حيث أرادوا خدمته .

ما أسرع هؤلاء الناس في تكفير الناس، إنهم الآن في المعارضة وخارج الحكم حيث لا يملكون قوة التنفيذ، ولو كانوا ملكوا تلك القوة لرأيتني معلقاً في مشنقة أو مصلوباً في خشبة، أو جثة بدون رأس . والله أحكام لا ندرى فوائدها حتى تؤكد الأيام فوائدها .

المهم جاء كتاب الإمام «الغزالي» فأحدث ضجة وأثار سبيلاً وقال فيه بالحرف الواحد وهو يشرح اختلاف «الحنفية» و «المالكية» حول تحية المسجد (وبعد تأمل يسير رأيت خطبة الجمعة شرعت بعد الهجرة وظل المسلمون يصلون الجمع وراء النبي - عليه الصلاة والسلام - عشر سنين، أي أن هناك نحو خمسمائة خطبة أُلقيت خلال هذه المدة فأين هي؟

إن المحدثين لم يهتموا تسجيل كلمة عابرة، أو فتوى خاصة أو إجابة لسائل فكيف تركوا هذه الخطب؟ .

الواقع أن النبي - عليه الصلاة والسلام - كان يخطب في الناس بالقرآن الكريم وعندما يكون على منبره أو في محرابه يتلو كتابه، فعلى الجميع الصمت والتدبر، يستحيل أن ينشغل عنه أحد بقراءة أو بصلاة^(١) .

هذا ما قاله الشيخ الجليل فقيه عصره «محمد الغزالي» ومعنى

(١) السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ١٩ - ٢٠ طبعة دار الشروق.

ذلك أن ضياع خطبه عليه الصلاة والسلام متفق عليه، ولكن يبقى الخلاف في التفسير قائماً وهذا وجه مقبول يُثري البحث ويخصبه .

وشيخنا الكبير يذهب إلى أن الرسول كان يخطب دائماً بالقرآن بينما أذهب إلى أنه كان يخطب الجمعة الثانية بالقرآن وبسورة «ق» بالذات، لكن الخطبة الأولى كانت بغير القرآن ولذلك قلت إنَّ (٥٠٠) خطبة قد ضاعت، ولو كنت أعني بها الخطبتين لعددتها ألفاً ومئة خطبة، وهكذا فأنا لا أذهب مع أستاذنا الجليل إلى أن الخلاف يعود إلى تحية الجامع، كما أي أعتقد أنه لو كان الأمر كذلك لكان الخلفاء الراشدون - وهم الذين يحاولون أن يتمسكوا إلى أبعد حد بسُنَّة الرسول - يخطبون بالقرآن كل جمعة ولم يقل أحد بهذا الرأي، بل إن هذا الرأي يؤكد أن النبي لم يكن يخطب بالقرآن لأنه لو صح أنه كان يخطب بالقرآن لما كان هناك خلاف بين «الحنفية» و«المالكية» لأن الإمامين أبا حنيفة ومالكاً يعرفان الآية الكريمة ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ وإذا فلم يختلفا لهذا السبب لأن المسلمين كانوا يناقشون الخليفة في الخطبة ولا يسمعون حتى يفسر لهم سبب هياجهم .

ثم هل بقي الخلفاء الراشدون يخطبون بالقرآن . . . ؟

لا نعتقد ذلك؛ ونحن نعرف جيداً أن عمر قال أيها الناس اسمعوا وأطيعوا فقال أحد الحاضرين لا نسمع ولا نطيع؟ فأين خطب القرآن من ذلك وأين خطبة الصداق ومجادلة المرأة له في أثناء الخطبة؟. بل إن عمر كان يخطب في الأمور السياسية ولعلنا نذكر خطبته عن بيعة «أبي بكر»، كما لا نزال نعي خطب الخليفة «عثمان» في الجامع عند

أما الفتنه وقبل استشهاده، كذلك حفل نهج البلاغة بالعديد من خطب الإمام في الجمعة وغيرها وهي كلها عمّا يهمّ الناس.

فأين خطب «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» إذا؟ اسألوا عنها الإدارة الأموية والعباسية.

لو حفظت لنا خطب «الرسول» وخطب «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» إلى جانب ما قدّمه لنا نهج البلاغة لكانت الصورة واضحة بما يخيّل إلي، وإذا أخذنا نهج البلاغة خطباً ومراسلات، نجد أن الكتاب مملوء بالأحاديث عن الشورى وعن الانتخاب والاختيار، العدل الاجتماعي والحكم وغيره، فإذا كان نهج البلاغة مقاساً لطبيعة خطب الخلافة الراشدة فقد كانت خطبهم سياسية تتناول حقوق وواجبات المسلمين، وقد يقال إن هذا خاص بالإمام «علي» بظروفه، ولكننا لا نذهب إلى ما يدعيه الشيعة والسنة من تصوير الخلاف بين الخلفاء الراشدين بذلك الشكل، فلم يكن بينهم إلا ما بين المؤمنين من تنافس على خير، وإن ماء المدرسة المحمدية يسقيهم جميعاً من نبع واحد وإن تنوّع غزارة وتدفقاً ولكنه ينبع من كتاب الله وسنة رسوله.

وننبه أن الخلفاء الثلاثة «أبا بكر» و«عمر» و«عثمان» لم يكونوا من الفقهاء كالإمام علي بن أبي طالب وابن مسعود وغيرهما، ومعنى ذلك أن خطب الخلفاء لم تكن خطب مواظف فقهية.

من ذلك كلّه نعرف طبيعة خطب الجمعة في أثناء حياة الرسول وفي خلال فترة الخلافة الراشدة، والقول بدفن خطب الرسول وخلفائه الراشدين نتيجة الانقلاب العضوض هو التحليل المقبول، إن التغيير

كما عرفنا قد شمل الحياة كلها ولم يتم ذلك إلا بعد أن غابت المفاهيم الأولى وخلفتها مفاهيم أخرى لها اسمها، لكن مذاقها يختلف كل الاختلاف.

إن البقية الباقية من خطب الخليفة عمر بن الخطاب والتي نجت من الهلاك تدل على أنه كان يتناول في خطبه أغراضاً سياسية واجتماعية ومالية.

فمن ذلك أنه خطب ذات جمعة ورأى أن يحدّد في خطبته الصداق، فاعترضت عليه «امرأة» في الجامع نفسه مستشهدة بالآية الكريمة ﴿وَأْتِمْ إِحْدَاهُنْ فَنُطَارَأَ﴾^(١). وهذه الخطبة تدل على أن الخليفة كان يعرض آراءه على المصلين فيتناقشون فيها ويأخذون ويعيدون.

وقد روى ابن أبي الحديد أيضاً أن الخليفة عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة فتحدث مطولاً عن «يوم السقيفة» وبين للناس الخطأ الذي وقع على نحو ما أوضحناه في حديثنا عن النص.

(١) سورة النساء: آية ٢٠.

(٢)

حَدِيثُ فِي الْإِخْرَافِ الَّذِي تَمَّ

مأساة الحكم في الماضي

لنبدأ السلم من أوله .

كانت «الخلافة الراشدة» هي المنهج السياسي الوحيد الذي تعامل به المسلمون في البداية ونادوا بالعودة إليه في النهاية ولم يؤثر عن الصحابة في أيام الخلافة الراشدة ولا عن «التابعين» أي قبول لأي منهج لا يقوم على «العدل» ولا على «الشورى»، لذلك رفضوا بحسم المناهج الموجودة: أمبراطورية وقيصرية وكسروية .

من هذا الفهم الرائع لقوانين الحكم طبقت الخلافة الراشدة قوانينها في «العدل» و «الشورى» و «المشاركة» وبقي الصحابة الأجلاء حافطين للعهد، معبرين عن رفضهم للحكم الفردي بتعبير عميق: «كسروية» فارس و «قيصرية» روما .

عندما فقد البقية من الصحابة والتابعين القدرة على التصحيح اتخذوا طريقتين لمقاومة الحكم الفردي: طريق سلبية، وأخرى إيجابية . فأما الطريقة السلبية فقد تبلورت بالانصراف عنه، وعدم التعاطف معه . وأما الإيجابية فقد عبّرت عن نفسها بالثورة عليه ومقاتلته، داعين بالطريقتين إلى العودة إلى حكم العدل والشورى .

إن «ثورة الحسين» و«التوأمين» كانت ثورة بقية الصحابة وكانت ثورة زيد بن علي والنفس الزكية ثورة التابعين.

تلك حقيقة. ولكني هنا أريد أن أدخل في حديث غير هذا، حديث يصادم ما تعارف عليه الناس وقبلوا به حتى أصبح حقيقة لا تقبل شكاً فهذا الحديث قد يثير جدلاً ساخناً بيني وبين الفقهاء؛ إذ إنني سألقي بين أيديهم فكرة تسعى ببيناتها فتلقف ما يأفك الواقعون تحت ضغط الترسيبات التاريخية المتغلغلة في أنفسهم وفي أعماق التاريخ كحقيقة مسلمة مسندة إلى النبي الأعظم. وما هي بحقيقة مسلمة ولم يقل النبي فيما ذهبوا إليه كلمة واحدة بخصوصها ولكن الملابس غدت حقائق بحكم التراكم والبعد الزمني.

والذي أريد أن أقوله - وأرجو منهم ألا يغضبوا، بل يبحثوا - إن طبيعة نظام الخلافة الراشدة لم تكن نظاماً إلهياً نبوياً كما يعتقد الكثيرون. أي إن الإمامة ليست أصلاً من أصول الدين، وإنما هي صيغة اختارها الصحابة يوم «السقيفة» والاختيار ليس ديناً بأية حال. ومن ثم فإن وجود «إمام» على رأس السلطة ليس واجباً دينياً وإنما كان صياغة سياسية.

لقد ركّز الإسلام على أسس الدولة فيما نسميه «بالثوابت» فإذا وجد إطار يدعى «إمامة» أو «جمهورية» أوحى ملكية غير وراثية انصبت فيه «الثوابت» فهو نظام إسلامي. إذ إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يهتم بالشكل وإنما اهتم بالجوهر.

وهكذا أفهم أن ما تمّ «يوم السقيفة» لم يكن تنفيذاً حرفياً لأوامر

صريحة محدّدة قاطعة أصدرها الرسول، وإنّما كان زبدة حوار مبسّتر. ولذلك اختلف المسلمون.

إن النقاش الصائب الذي دار يوم السقيفة يدل دلالة واضحة على أن الرسول ترك أمر «الشكل» وطريقة إخراجِه واسمه ولوائحه التفصيلية للمسلمين أنفسهم ليصيغوا نظامهم وفق حاجاتهم على هدي «الثواب الدستورية» الخالدة التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً، ولا تقبل نقاشاً ولا تعديلاً كالشورى في الأمر، والمشاركة في الحكم عن طريق الانتخاب والمراقبة، والعدل في المال، والحرية في العقيدة، والمساوات في الحقوق، والواجبات. ضمن مبادئ الدستور الإسلامي هذه لنا أن نصيغ أي شكل نرضى به بدون تأنيب ضمير وبدونما حاجة إلى استدعاء الأدلة بأننا قد جئنا شيئاً فرياً.

وعليه فما تمّ «يوم السقيفة» إنّما كان صياغة سياسية أنشأها المسلمون صبيحة انتقال رسول الله (ص) إلى الرفيق الأعلى، على هدي الثواب الخالدة.

إذا قامت «الخلافة الراشدة» على (الانتخاب) و(عدم الوراثة) واعتمدت على الشورى في الحكم، ورفضت «الفردية»، ولم يعهد عن «الراشدين» أنهم أوصوا بها لأخ، أو ولد، أو قريب، أو عرفوا نوعاً من ولاية العهد أو قالوا بها أو أرشدوا إليها، وإنّما مارسوا الترشيح والتوصية ضمن الثواب الإسلامية كالشورى والاختيار. كما لم يؤثر عنهم نبذ «الشورى» ولا الاستبداد في الرأي ولا العبث بأموال المسلمين.

وببداية العهد الأموي عام ٤٠ للهجرة قام «الملك العضوض» -

كما يسميه رسول الله - معتمداً على «الغلبة» ورفض الانتخاب وترك الشورى ثم اعتماد «الوراثة» في الحكم.

وفي المقابلة بين «الخلافة الراشدة» و«الملكية الأموية» و«العباسية» و«الفاطمية» تتضح الفوارق الفاصلة بين النظامين بكل دقة. إذ لا ينكر أحد أن المؤسسات الأولى التي كانت على حكم الراشدين، قد ألغيت في العهد الأموي إلغاء تاماً. وكان من المفروض أن تنمو تلك المؤسسات وتزدهر - كما حدث في أثناء الخلافة الراشدة نفسها - لكن حدث، في الدولة الأموية، عكس ذلك تماماً، فتوقف نمو المؤسسات نهائياً، وقام - بدلاً عنها - حكم فردي حوّل كل ما حوله من أجهزة الحكم إلى «سكرتارية خاصة» تنفذ - بإحكام - كل ما يريد، ومن ثم تركزت كل شؤون الدولة في يد رجل فرد يتصرف حسب هواه، وبعد ستين عاماً فقط من وفاة «الرسول» كان خليفة المسلمين وأمير المؤمنين رجلاً كيزيد. . وغير يزيد.

كانت «الخلافة الراشدة» إذاً في جانب، والملكية «الأموية» و«العباسية» و«الفاطمية» في جانب آخر. الخلافة تعني «الشورى» و«الانتخاب» و«مواصفات» الحاكم، والملكية الأموية تعني «الغلبة» و«الظهور» و«الوراثة» والاستغناء عن مواصفات «الحاكم».

وكان من المفروض أن يستمد المنهج السياسي أصوله من «الخلافة الراشدة» لكن «الخلافة الراشدة» أحبطت منذ زمن مبكر، ولم يتمكن النموذج «الراشدي» نفسه من البروز بالقدر الكافي لسرعة انطفائه تحت ظلمات الهجمة الأموية فالعباسية فالفاطمية على التوالي مما مكن للنموذج الآخر أن يملأ الساحة بأمثلته، ملحاً - في الوقت

بعنه وبطرق غير نظيفة - على إضفاء الشرعية على نفسه .

وبسبب القضاء على نظام «الخلافة الراشدة» في وقت مبكر وسريع فقد اقتبست «السوابق الفقهية السياسية» من النظم المتأخرة والمغايرة بشكل رئيسي . أما ما بقي من أصول «الخلافة الراشدة» فقد ناء تحت ثقل التبريرات في التفسير، والخداع في الإخراج، الأمر الذي يسلم إلى القول بأن المصدر الرئيسي للنظرية السياسية - عند أهل السُّنة السياسية بوجه الخصوص - قد اقتبس أشكاله وتصوّراته وسوابقه وأمثلته وتأكيداته من الدول والممالك الإسلامية التي قامت على «الغلبة» و«الوراثّة» وعدم «المواصفات» مما يؤكّد إخضاع الفقه السياسي السُّني لمنطق «الواقع المعاش» ومن ثم طفق ينحصف أوراقه منه، ويفصّله عليه، وبهذه الطريقة تربع باسم الخلافة من لا يكاد يفقه عن الإسلام شيئاً . بل ولم يمارس حتى الشعارات الضرورية . بل ومن جهر بالوقوف ضده، مثل «الوليد بن يزيد» وغير «الوليد بن يزيد» .

إذاً بعد انتهاء «الخلافة الراشدة» استمر الوضع السياسي غير الشرعي يلحّ في إثبات شرعيته بكل الطرق ومختلف الوسائل مستخدماً كلّ ما يقدر عليه حتى تمّ له صياغة مجتمع يكاد يكون آخراً . ونتيجة لهذا التغيير الذي تمّ ظهرت ثلاثة مناهج سياسية: إثنان يغايران - بشكل متفاوت الدرجات - منهج الخلافة الراشدة، ومنهج ثالث بقي يحاول جاهداً أن يحافظ على مناهجها ويبقي عليها مستمرة .

فما هي هذه الثلاثة المناهج الرئيسية؟

قامت الملكية الأموية بقيادة «معاوية بن أبي سفيان» وعلى أثر تحلي الحسن بن علي عليه السلام . وبما أن «الدولة الأموية» تدرك أنها قامت على أنقاض خلافة قائمة على مبادئ محدودة، فقد عمدت بكل الوسائل لإضفاء الشرعية على نفسها، وبما أنها لا تملك الادعاء بأنها تمثل «الخلافة الراشدة» فقد عمدت بكل قواها إلى أن تعمل - بقصد وتصميم - على تغييب الفوارق والفواصل الواضحة بين «الخلافة» و «الفردية» حتى يكون لحكمها جلال «الخلافة» وتأثيرها . إن غياب الفوارق في حد ذاته انتصار حاسم أحرزته .

ولعل أهم نجاح أحرزته في هذا المضمار ثم سعت إلى تكريسه : هو تثبيت شرعية حق الأمويين في الحكم عن طريق «القرشية» ففسّر علماءها حديث «الخلافة في قريش» - إن صح هذا الحديث ولم يكن من مخترعات الأموية - تفسيراً يتفق ومصالحهم فذهبوا إلى أنه أمر شرعي ديني يوجب «حق قريش» وحدها في الحكم ، في حين أن هذا الحديث ليس إلا مجرد إخبار بما سيحدث كما يقول الإمام «المقبلي» رضي الله عنه في «الأبحاث المسددة»(*) أو كما يقوم الإمام (الجلال) رضي الله

(*) يقول الإمام المقبلي : إن رواياته بحسب المعنى كثيرة . والظاهر فيها «الخبر» ألا ترى أن في بعضها : (الناس تبع لقريش في الخير والشر) ولا يأمر صلى الله عليه وآله وسلم باتباع الشر وقد تكلف الناس للاستدلال بتلك الأحاديث على الإمامة أي الخلافة في قريش، وإنها محصورة عليهم ، وكان يلزمهم أن «القضاء» محصور، في «الأزد» والأذان في «الحشة» وقولهم إن «أبا بكر» احتج على «الأنصار» بذلك ليس بصحيح لأن «أبا بكر» إنما تكلم برأيه . . . وهذا اعتبار منه محض ، ولا شك في أنه اعتبار صالح نظراً إلى تلك الحادثة والنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى جميع الخلق . الأبحاث المسددة ٢٥٣ .

• أنه : (إخبار بما يكون لا بما يجب)^(١).

وبقرشية المفهوم « الأموي » أعيد المفهوم « العشائري » إلى
الواجهة، فكان أول عائقٍ لإنسانية الإسلام قاوم اتجاهه . واستدعت
هذه الخطوة العشائرية بالضرورة « حق الشيخ » في رئاسة عشيرته ،
مسنً « معاوية » ولاية العهد لابنه ، وأضفى - بالمال والمكر والمرونة -
ملى ولاية العهد صفة « الخلافة » وركّز - مع مجموعة من علماء
السلطة - على تسمية بداية حكمه بعام « السنّة والجماعة » وأصبحت
هذه التسمية صفة لطائفة من المسلمين ، ثم كرس ذلك باستخدام
الدين لوضع قریش في مرتبة خاصة لا يرقى إليها سواها ، فقد روى
« أبو الفرج الأصفهاني » أن « الوليد بن يزيد » لما أمر بضرب « محمد بن
هشام » احتجّ هذا عليه بقوله (يا أمير المؤمنين قد نهى رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم أن يضرب قرشي بالسياط إلا في أحد)^(٢) ومن ثم
تم لقریش الاستعلاء ولبنى أمية الاستئثار ، وللناس المذلة ، وأصبح
هذا النمط السياسي مستساغاً ومقبولاً .

كانت تلك السنة في الواقع سنة الانقسام العقائدي و عام
الفرقة . يقول الجاحظ (عندها استوى معاوية على الملك واستبدّ على
بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام
الذي سمّوه « عام الجماعة » وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر
وجبرية وغلبة والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكاً كسروياً والخلافة

(١) العصمة من الضلال تأليف الإمام الجلال ص ٢٦ .

(٢) الأغاني : ١ : ٣٩١ الدار التونسية طبع دار الثقافة بيروت ، طبعة ١٩٨٣ .

منصباً قيصرياً^(١) لم يكن بكل تأكيد عام السّنة بالمعنى الاصطلاحي لما يعنيه أهل السّنة، صحيح أن غلاباً صارماً من الوحدة الإدارية قد شمل الدولة الإسلامية، إلا أنّها وحدة قائمة على القهر والقسر والغلبة، وكان ثمن ذلك كله باهظاً، إذ فرط المسلمون وعلماء المسلمين بالحقوق الأساسية مقابل الحفاظ على الوحدة المركزية وكانت النتيجة أن تمزّق المسلمون داخل الغلاف نفسه سياسياً وعقائدياً.

ويقول الإمام «المقبلي» عن «معاوية» (وكفّك بمعاوية ومن رضي فعله؛ فإنه إمام جبابرة الإسلام سنّ لهم الملك العضوض وجار في أهل العدل إن جار من بعده على أهل الجور أو على من اختلط جورهم بعدهم. وهل من قتل سبطي رسول الله وحارب خيار عباد الله، وهتك حریمهم، وهتك حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدون من فعل نحو فعله بغيرهم؟ ومع ذلك عليه وزر سسته ووزر من عمل بها وهل ينجو شريك من شريكه)^(٢).

إزاء ذلك القهر والقسر هبّت طائفة أخرى لمقاومته، فكانت الشيعة السياسية في مقابل «السّنة السياسية»، وانقسمت الشيعة إلى قسمين: «إثني عشرية» و«زيدية».

فالإثنا عشرية انطلقت من «القرشية» وزادتها حصراً. وكما

(١) رسائل الجاحظ الكلامية - الجزء الثالث ص ٢٤١، الطبعة الأولى ١٩٨٧.

(٢) الأرواح النوافع، ص ٥٣، المكتبة اليمنية صنعاء، الطبعة الثانية ١٩٨٥. وانظر: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشاخ مع الأرواح النوافع ص ١١٤، تحقيق القاضي عبد الرحمن الأرياني مكتبة دار البيان بدون تاريخ.

مددت «السنة الأموية» الخلافة في قریش حصرت الإثنا عشرية الخلافة في إثني عشر إماماً «من أهل البيت»، ومعنى ذلك أنها قد الغت «الإمامة» بعد الإمام الثاني عشر تماماً، ومن ثم عاشت مستغنية من أي تشريع سياسي حتى وضعت «ولاية الفقيه» حداً لها، فأرجعت الأمر إلى «الشورى» و«الانتخاب» و«البيعة»، بيد أن موضوع «الخلافة» نفسه كان قد ألغي عن طريق إثبات النص على الإثني عشر إماماً - احتياجها إلى «الانتخاب». وجاءت «العصمة» لتدفع إلى حد بعيد «دور الشورى» في هذه القضية.

وبذلك تكون السنة «الأموية» و«الشيعة الإمامية» قد اتفقتا على حصر الحكم في «قریش» بوجه أو بآخر. وليس هذا بأول لقاء بينهما - على مرارة الاختلاف - فقد تلاقيا مرة أخرى عندما أقرت «السنة» السياسية شرعية الوراثة الأسرية متمثلاً في ولاية العهد.

ومن هنا يتضح خلو ساحتها من أي منهج سياسي للحكم. فلم تقدم «السنة» برنامجاً سوى الخضوع للأمر الواقع وتقديم الطاعة «للمتغلب» في حين اكتفت «الشيعة الإمامية» بالنص الحاصر والعصمة.

يقول الدكتور أحمد صبحي :

(أما من الناحية الفكرية فلم يقدم «أهل السنة» نظرية متماسكة في السياسة تحدد مفاهيم «البيعة» و«الشورى» و«أهل الحل والعقد» فضلاً عن هوة ساحقة تفصل بين «النظرية» و«التطبيق» أو بين ما هو «شرعي» وبين ما يجري في «الواقع».

لقد ظهرت نظريات «أهل السنة» في السياسة في عصر متأخر

بعد أن استقرَّ قيام الدولة الإسلامية على «الغلبة» كما جاء أكثرها لمجرد الردّ على الشيعة، والتمس بعضها استنباط «حكم شرعي» على أسلوب تولّي الخلفاء الثلاثة الأوائل. وإن الهوة الساحقة بين «تشريع الفقهاء» وبين واقع الخلفاء فضلاً عن تهاافت كثير من هذه الآراء وإخفاقها في استنباط قاعدة شرعية هو ما مكن للرأي المعارض القول بالنص ممثلاً في حزب الشيعة^(١).

وإذ نشأ الفقه «السني السياسي» في ظل «الغلبة» و«الوراثة» فلم يكن بدعاً أن ينسجم تفكير أتباعه مع هذه القاعدة، ولذلك قدم هؤلاء الأتباع الطاعة العمياء «للإمام» بدون شرط أو قيد ما لم يظهر كفراً بواحاً ومن ثم غلفوا تصرفاته - ما لم يكفر - بقداسة صارمة.

ويقول الدكتور صبحي: «الإمام أحمد» - على سبيل المثال - يقول: «السمع والطاعة للأمة ولأمير المؤمنين» البرّ والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا من غلبهم بالسيف وسمي «أمير المؤمنين»^(*). . . ليس لأحد أن يطعن عليه ولا ينزعه^(*). . . ومن خرج على «إمام» من أئمة المسلمين، وكان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة على وجه من الوجوه كان بـ«الرضا» أو بـ«الغلبة» فقد شقَّ عصي المسلمين وخالف الآثار المروية عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية^(٢).

(١) دكتور أحمد صبحي: الزيدية ٥٢٩ - ٥٣٠ الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م.

(*) التنقيط من لدينا ليعرف المطلع ان الاختصار من جهتنا وليس من عند المؤلف.

(٢) د. أحمد صبحي: الزيدية، مصدر سابق.

وهكذا وجد مذهباً - «السُّنة» و «الشَّيعة» - وكلاهما يضيفان
المداسة على الحاكم. وعن طريقهما وبدون أي عناء، ووسط تشجيع
مير متوقَّع، ذهب الحاكم «الأموي» يكرّس وجوده بدعم وتأييد من
«علماء السُّنة السياسيين» بوجه خاص، في حين اختفى «الشَّيعة
الإثنا عشرية» - إزاء قسوة المظالم - من المسرح العلني، وأمعنوا في
إضفاء القداسة على الإمام لتحميمهم من التفتت وتمنحهم القوة في
ممارسة الخصوم، وتعطيهم المبرّر الكافي الذي يتساوى وحجم الصبر
على الاضطهادات المتوالية. وباختفاء الشَّيعة من المسرح خلا الجو
لعلماء السلطة وللسلطة ذاتها أن تجذر نفسها.

وليس من شك أن هذه الحالة قد خلقت استرخاء عاماً عند
الناس، وطمأنينة عند الحاكم، وكانت في طريقها إلى أن تصبح قدراً
صارماً ضارياً يتحمّل الناس أوجاعه صابرين رجاء نيل الأجر
والثواب في الآخرة. ولكن مجيء الإمام «زيد بن علي» بعد فترة من
الهدوء - قد أحيا سنة راشدة أوشكت أن تندثر، فدعا إلى العودة إلى
«الانتخاب» و «الشورى» و «العدل» عن طريق الثورة المسلحة إن لزم
الأمر. مضيفاً إلى التشريع السياسي إضافات مضيئة ما كانت لتكون
لولا أفكاره العظيمة. وفضل «زيد» - وفضائله لا تعدّ - إنه قطع
الطريق على منهج الظلمة، وسنّ للناس حقوقاً في الحياة لن تموت.
لقد سنّ الخروج على الظالم وأعاد حق الانتخاب إلى الحكم.

جاء زيد فدعا إلى الانتخاب. وأسس دعوته على أن بيعتي
«أبي بكر» و «عمر» صحيحتان شرعيتان. ولست أدري من أين نسب
أتباعه إليه حصر الخلافة في أهل البيت وحدهم، فلم أجد في مسنده

دليلاً. كما أن تلميذه الأقرب إليه وهو «سليمان بن جرير» يذهب إلى (أن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلاتها يعقدونها لأصلحهم لها) ^(١) وكذلك يذهب إلى هذا ابنه - وحامل مذهبه - «عيسى بن زيد».

إن أثر الإمام زيد في هذه القضية بالذات يبدو حتى عند أشد أتباعه تعصباً وهم «الجارودية» فهم لم يذهبوا إلى القول بالنص الصريح على الإمام «علي» وإنما بالوصف. فإذا كانت الجارودية أشد أتباع زيد تعصباً لا تقول بذلك فإنه لدليل على أن الإمام «زيداً» لم يقل بالوراثة أو النص، أو القرشية. لكن القاسم بن إبراهيم ومن بعده الهادي «يحيى بن الحسين» عادا إلى القول بحصر الخلافة في أهل البيت وحدهم وقررا أن الخلافة أمر ديني.

واضح إذاً أن «السنة الأموية وأتباعها» من الناحية التطبيقية والنظرية لم تضع مواصفات للحاكم، ولا أوضحت طريقة الوصول الشرعي إلى الحكم، ولم تؤمن بالثورة على الظلمة، ولم تقر شيئاً سوى الخضوع للحاكم عندما يتسلم الحكم سواء عن طريق الانتخاب (الخلفاء الراشدين) أو التغلب بالقوة (معاوية) أو عن طريق ولاية العهد (يزيد، وبني أمية، وبني العباس) وواضح كذلك أن «الشيعية الإمامية» قد أقرت شيئاً واحداً هو «النص» والوراثة المبتورة، مستغنية بذلك عن أي تشريع مفصل للخلافة والانتخاب.

(١) تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري. تأليف الدكتور أمين فؤاد السيد. ص ٢٢٣. الناشر الدار المصرية - اللبنانية الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

ولكن المذاهب السنية كلها قد وضعت مواصفات للإمام وشروطاً عليه وأوضحت طريقة الوصول الشرعي إلى الحكم. أي إن هذه المذاهب من الناحية النظرية والتشريعية قد أصدرت حكمها، لكنها أخلّت به من الناحية العملية حيث قبلت بالتعاون مع حكم يقف على ركائز مخالفة لآرائهم ومن ثم أبطل الفعل القول.

إذا كان ذلك كله ثابتاً فإن الهادوية - حتى مع قولها بالحصص - قدّمت تشريعاً سياسياً أكثر تطوراً من غيره ويقوم على:

- ١ - مواصفات الحاكم: حيث لا تتم بيعته إلا باستكمالها.
- ٢ - ضرورة الترشيح والانتخاب: وتتم عن طريق الدعوة والقبول.
- ٣ - الحماية والمراقبة: في شكل وجوب الخروج والثورة وقتل الإمام إن انحرف.

كما فرضت على الإمام أن يلتزم بـ:

- ١ - الشورى في الأمر.
- ٢ - العدل في توزيع المال.

وبذلك تفوّقت على كل المذاهب السياسية الأخرى، ولكن المؤسف حقاً أن الأطر التشريعية عند الزيدية نفسها لم تكتمل إلى درجة تمنع الانحراف أو التسرّب، فاعتورها بعض الاجتهادات التي أرجعتها إلى «قرشية» ونص محصور في آل البيت كما نرى ذلك عند الإمام «القاسم بن إبراهيم» والهادي «يحيى بن الحسين» و«المطرفية» وكثير من علماء «أهل البيت» في اليمن، وإلى اقتباسات «سنية» فيما بعد.

وغني عن القول إن هذه الاجتهادات والاقتراسات اللاحقة قد شاركت «السنة» و«الإمامية» في القرشية والنص، وإن كان النص عند المهادوية أكثر اتساعاً وشمولاً من النص الجعفري.

ومع ذلك فقد أبقت «المهادوية» (*) على مواصفات الحاكم، بل وتفننت في مثالية الشروط، كما حافظت على المنهج الزيدي نفسه في وجوب الخروج على الظلمة، وعلى وجوب التزام «الإمام» بالشورى «والعدل». . . إلخ، وبسبب ما احتفظت به من شروط «للحكم» ومواصفات للحاكم وشروط «للبقاء» في الحكم، وشروط «للخروج» على الحاكم فقد تفوّقت على المذاهب الأخرى تفوّقاً بارزاً. كما أنها لم تذهب «كالسنة» أو «الإمامية» في إضفاء القداسة المطلقة على الإمام أو إعطائه الطاعة الكاملة. وبالرغم من أنها تعطي الإمام «العاقل» الطاعة والانقياد في النشاط والمكره، وتعتبر معاداته معاداة لله سبحانه وتعالى، إلا أنها، مع كل ذلك، قد أوجبت الخروج عليه، وأجازت

(*) اختلفت الزيدية نفسها حول مفهوم الإمام زيد وهل قال «بحصر» الإمامة في أبناء فاطمة فقط أم لا؟ وهل أثبت وجود النص على الإمام علي والحسين فقط أم لا. إلا أن الزيدية جميعاً متفقون على أن لا نص بعد الحسين، ولذلك خرجت الزيدية عن القول بالنص إلى القول بالحصر وعادت إلى الانتخاب. على أن حصر الخلافة في «البطنيين» ما هو إلا استبقاء للقرشية بمعنى أو بآخر. والذي عندنا أن الإمام «زيداً» - لإقراره بخلافة الشيخين «أبي بكر» و«عمر» - لم يقل بالنص. ونعتقد مع السليمانية الزيدية أن الخلافة في أي مسلم كفؤ لها. وقد جاء في كلامه أن بيعة أبي بكر كان نتيجة مصلحة رآها المسلمون. إذن فمفهوم «الخلافة» عنده هو أنها «عقد سياسي» بين الحكم والمحكوم. على أنني لم أصل بعد إلى الدليل الحاسم في أن زيداً لم يقل بالقرشية أيضاً.

فله لمجرّد انحرافه عن الشورى والعدل، وبذلك أنهت القداسة، ومكنت للمعارضة أن تتعرّف على الأخطاء من بداياتها في وقت مبكر، بخلاف «السنية» التي تفرض الطاعة مع وجود الانحراف، والظلم في الوقت نفسه، وبخلاف «الإمامية» التي تعطي للإمام قداسة مطلقة.

ولا شك عندي أن هذه الطاعة المقدّسة للإمام قد كانت سبباً لهدم «الإمامة» نفسها فضمن «قداسة الطاعة» هذه انطوت المظالم، وخلف حجابها قبح الإرهاب الفكري، والله لا يأمر بالشر بل يأمر بدفاعه. ومع ذلك تغلغل مفهوم القداسة للإمام رغم كل المحاولات التي بذلها قادة فكريون عظام. وأصبحت «قداسة الإمام» - أي إمام - مسلماً بها: محاربتة بيد المرء أو لسانه أو قلبه كفر، أو فسق، أو ضلال.

وفي ظلّ مناخ القداسة يصعب التعرّف على بداية الانحراف في أيامه المبكرة، كما يصعب التعرّف على خروج الإمام عن «طاعة الله» ما دام يؤدّي الشعائر الظاهرة. وليس أسهل على الظالم من أن يطيل الصلاة، ويرخي لحيته، ويهزّ سبحته، ويحرّك باستمرار شفّتيه، ويسمّل ويحوقل، لتصبح طاعته بهذا الصنيع من طاعة الله وتصبح إمامته قضية دينية، الخروج عليه خروج على الإسلام. ما أسهلها وسيلة يملك بها زمام أمة ويقود بها شعباً وقبائل.

وإذاً فإن «الطاعة المقدّسة» التي منحت للإمام من أخطر ما ابتلي به النظام الإمامي نفسه، وجنى على نظرية الإمامة جناية فادحة.

ومع ذلك ومع تلك القداسة الشعبية للإمام - والتي بلغت ذروتها

على عهد الإمام يحيى حميد الدين - فإن كبار علماء النظرية الزيدية تمكنوا من مقاومتها والحد من طغيانها كما تمكنوا من إراقة دماء عدة أئمة كان آخرهم الإمام يحيى حميد الدين ذو القداسة الشعبية الطاغية .

واضح أن ما طرحته «الشيعة الجعفرية» و«السنة» من أفكار سياسية إنما هو إغراء للحكام والجهامير معاً ليأخذوا بها أو يأخذوا منها، ولا شك أن أفكاراً تمنح الحاكم كل السلطة ثم في الوقت نفسه تعفي نفسها من مسؤولية مراقبته، ومن مسؤولية الدفاع عن الحرمات المصانة لهي دعوة صارخة للدخول في عالم الموت السياسي .

وكانت النتيجة أنها: أراحت نفسها وأتباعها من العمل ضد الظلم، والتأمر عليه، في مقابل محصول وفير من المنافع العاجلة . في حين تحمل العبء وناء تحت ثقله من لم يعط «الإمام» تلك الطاعة ولا تلك «القداسة» بل أوجب عليه الخروج وأجاز قتله واستبداله .

من هنا كانت ثورية النظرية الزيدية قائمة على أساس أن «الإمامة» و«الإمام» قبالان للانحراف، وأن تصحيح الانحراف واجب ديني كوجوب البيعة والطاعة، وبالثورة على الإمام يتهاوى أي اعتقاد بقداسة الطاعة .

ترتبت شؤون السياسة اليمينية وفق المذهب «المهادوي» - لا الزيدي - فأصبح الإمام من «أهل البيت» قانوناً شرعياً ولكن وفق «مواصفات» محدّدة بلغت مرحلة من الكمال في المثال لكنها لم تبلغ الأفضل والأكمل في التطبيق في بعض الحالات، بل في معظم الحالات .

فكيف تمكّن في نهاية المطاف إمام مجتهد من مجتهدى الهادوية أن
مؤمّلها إلى «مملكة» في مجتمع ألف «الإمامة المحصورة» وأن يستبقها
شعار؟ ثم لماذا لم ينجح ولم ينجح هو بنفسه إذ سقط هو قتيلاً وسقطت
أخته صريعة ليس وسط حزن بالغ عليها، وإنما - بفعل الممارسات
المأطئة والملتصقة بها - وسط تهليل بهيج بسقوطها.

لا سبيل إلى ذلك ما لم نعرف كيف دجّت المصطلحات وعطلت
مضى أمكن دمج نظام في نظام بدون عناء. ولا سبيل إلى معرفة ذلك
أضاً ما لم نضع في اعتبارنا أن الانحراف لم يحصل بغتة، ولا دفعة
أحدة بل إنه أخذ وقتاً طويلاً حتى استوفى اكتماله فاكتمل ما أمامه،
ثم واجهنا لابساً عدته وعتاده.

عند استعراضنا للأحداث يتبين ذلك بجلاء: فقد وصل الإمام
الهادي إلى الحق «يحيى بن الحسن» عليه السلام - مؤسس المذهب
«الهادوي - الزيدي» إلى اليمن ثائراً على العباسية محاولاً إرجاع
«الخلافة» إلى الصدارة، وقد مكّن للزيدية الهادوية من الاتساع
والانتشار حتى أصبحت تياراً زيدياً عاماً فرض نفسه بقوة وصاغ
مجتمعاً وفق مواصفاته وشروطه.

وقد ازدهرت في أثناء المسيرة الطويلة - من بعده - فترات من الخلافة
الراشدة حقاً، وفي إحدى المرات - على سبيل المثال لا الحصر - بلغت
أوجها على يد الإمام «شرف الدين»، لكن «صبيان النظرية» أو «خلف
النظرية» عبثت بالدولة وبها حتى انتهت التجربة على يد أبنائه
أنفسهم.

وفي مرة ثانية بلغت التجربة ذروتها على يد الإمام «القاسم بن

محمد» حيث تشكّلت الدولة الزيدية التي أجلت العثمانيين عن اليمن، ووحدت اليمن الطبيعي في دولة واحدة نعمت بالاستقرار والازدهار الفكري قرابة مائة عام.

وكان نتيجة هذا الانتصار العظيم والعمل الوجدوي المجيد أن أحب الناس الإمام «القاسم» وأبناءه الأربعة «المؤيد» و«الحسن» و«الحسين» و«المتوكل» حباً شعبياً عميقاً بلغ إلى درجة خاف منها الإمام «المؤيد» نفسه على الدولة نفسها من «صبيان النظرية» فأمر - وقد شاهد شيئاً من ذلك - بأن ينضوي حفدة الإمام «القاسم بن محمد» تحت إمرة أخيه «الحسين» حتى يكبح جماح الحفدة، ويوجّه هذه الشعبية العارمة لصالح الدولة والشعب اليمني، واضطر مقابل ذلك أن يخمد بالقوة العنيفة تمرّد الحفيد «أحمد بن الحسن» مرتين.

وقد اعتبر الإمام المقبل - رحمه الله - تعيين أولاد الإمام المتوكل على الله «إسماعيل» في إدارة الحكم إحياء للورثة(*) والمقبلي - رحمه الله - تلميذ المتوكل وأحد المعجبين به والمشيدين بفضله، ولا نظن المتوكل قد قصد بذلك التعيين وورثة أولاده بدليل على أنه مات فبايع الناس ابن أخيه. لكن العملية نفسها أفضت إلى تحكم وهيمنة فوارثة حقيقية، وليس في وسع أحد أن يدعي بأن هؤلاء الأئمة العظام

(*) قال الإمام المقبل في حديثه عن تولية عثمان لابن أبي سرح والوليد الفاسق وعزل سعد به إلخ: «وقد اقتدى الناس بعثمان في إثارة أقربائهم إلى يومنا هذا. وهل أوضح ممن شاهدت من تولية الإمام المتوكل على الله (إسماعيل) أولاده. مات وقد وطدهم جهات اليمن وكلهم غير صالح إلا واحداً» الأبحاث المسددة ص ٥٢٣ - ٥٢٤ والواحد هذا هو الإمام المؤيد الصغير «محمد بن إسماعيل» فقد كان من عباد الله الصالحين.

«القاسم» و «المؤيد» و «المتوكل» و «المؤيد الثاني» قد حصروا الخلافة في
أسانئهم، أو دعوا إليهم، أو أوصوا بها، أو حتى رشحوا أحداً من
أسانئهم.

لكن تركّب من الجزئيات الصغيرة تيّار عام أفضى إلى نتائج
«اجعة». فباستمرار الحكم في أسرة «الإمام القاسم» وسط أعمال مجيدة
في البداية؛ ومشاركة الأبناء في إدارة الدولة، وظهور شخصيات منهم
«موية»، كان لها بحكم الممارسة والعادة والتعود هيمنة - قد أدّى إلى
«مداية غير مقصودة أفضت إلى الوراثة في شكلها الأخير: ابتداء من
«مناعة تامة عند العامة، وانتهاء بقناعة متملقة من المترلفين من علماء
السلطة»(*) بأحقية الوراثة في الأسرة الحاكمة.

كان المهدي «أحمد بن الحسن» أقلّ علماً من أعمامه إلا أنه كان
على جانب كبير من حسن الإدارتين: السياسية والعسكرية فغطت
على ما به من نقص» لكنه ربما بفعل المصادفة وحدها كان الأب
المباشر لتسلسل وراثي، وهكذا أدّى تهاون «حراس النظرية» أنفسهم
إلى أن يتسلل «خلف النظرية» إلى «النظرية الهادوية» نفسها فيصيبونها
بالاسترخاء، ويجعلون منها مادة لينة تسمح لصاحب المواهب
«محمد بن أحمد» (١٠٦٩ - ١١٣٠ هـ / ١٦٨٥ - ١٧١٧ م) - الفاقد
لكل الشروط - أن يقتبس من النظام التركي ملامح كثيرة، على نحو
محدود - في البداية - يغطي بها عريه العلمي ويمارس بها انحرافاً

(*) أفنى شيخ الإسلام «أحمد بن محمد الشوكاني» - رحمه الله - وهو يدعو إلى
تأييد التوكل الأعزور - بأن الخلافة لا تصح إلا في آل القاسم فقط
(السيوف القواضب ورقة ٢٩).

جائراً، ما لبث أن استشرى وتزايد، والشر - على حد تعبير الإمام محمد بن عبد الله الوزير - يزيد إلى ما لا نهاية .

إن ولاية صاحب المواهب شكّلت فعلاً انحرافاً بزاوية حادة في كل شيء، وكان الرجل يملك إدارة عسكرية جيدة لكنه خالٍ من بقية الشروط .

وتزامن هذا الاقتباس السياسي - في الوقت نفسه - مع اقتباس فكري وبصورة مكثفة .

فكما أعجب الأئمة بأبهة الملكية الأموية والعباسية ثم - على نحو مباشر - «بالمملكة التركية» تطلع بعض العلماء الزيود إلى «رفاهية» علماء الملوك، ولهذا نجد نظائر وأشباهاً «للزهري» و«الشعبي» و«شيوخ الإسلام» في النظام التركي على وجه الخصوص تظهر في شخص شيخ الإسلام «أحمد بن محمد بن علي الشوكاني» وأمثاله . كما نجد الإمام الكبير «محمد بن علي الشوكاني» موظفاً كبيراً عند ملك غشوم . كما نجد «أئمة» جهلة بالفعل يزِينون عرشهم بأمثال هاته الشخصيات المتلاثلة .

ومن نافلة القول الإصرار على أن هذا التسرب قد أضعف - في هذه الفترة بالذات - صلابة النظرية الزيدية وجعلها تتعايش مع المكتسبات، وكل ذلك قد تمّ على حساب النظرية والأهداف .

اقتبس الأئمة - الملوك من العثمانيين، نظام «مشيخة الإسلام» للأسباب نفسها التي أوجدت هذه المشيخة عند الأتراك، أي لسبب جهل السلطان بالشرعية . وكما اضطرّ «القائد العسكري العثماني» - الخليفة فيما بعد - وقد تولى أمر المسلمين وهو به غير جدير أن يفتش

من «مفتي» يسدّ هذا الخلل العلمي فقد اضطر «الملك - مام» وهو يعرف جهل نفسه إلى تبني مثل ذلك النظام، وهكذا أدى ضعف إمكانية «الملك - مام» العلمية إلى بروز مرتبة «شيخ الإسلام» (*) فكان «الملك - مام» وهو يعرف مدى جهله - يدعم شيخ الإسلام، ويطلق يده في فصل الخصومات القضائية ليعوّض بهذا البريق شرعية منطقتة، والحق أن كثيراً من «الملوك - الأئمة» قد اختاروا شيوخ إسلام جيّدين، ومنحوهم صلاحيات واسعة في القضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهذا أمر حسن في حد ذاته لو استكمل القضاء حق الإشراف على جوانب الشريعة.

لكن مجال «شيخ الإسلام» كان محصوراً فقط بالقضاء العادي من فصل خصومات المتخاصمين وقضايا الإرث والزواج ونحو ذلك، أما الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي - إذا تعارضت مع مصالح «الملك - مام» فلا دخل لشيخ الإسلام فيها، أما لو تعارضت قضايا «الملك - مام» مع الشريعة نفسها فإن شيخ الإسلام ينأى بنفسه عن الاقتراب من هذه المآزق الوبيثة. وقتل رجل مثل «ابن حريوة» جهر بضرورة خلع الإمام المهدي «عبد الله» ليس من اختصاص شيخ الإسلام، ولا يدخل في إطار القضاء ولا الشريعة.

على أن هذا التعاون بين «الحكم» و«مشيخة الإسلام» قد دعم مكانة الحاكم، وتقوية نفوذه، إذ امتصّ شيوخ الإسلام - بتأمين

(*) شيخ الإسلام وظيفة حكومية تعني وزير العدل بمفهومها الآن، وليست رتبة علمية ولذلك يقال: «وعرضت عليه مشيخة الإسلام قبلها أوفضها» أي الوظيفة وكثير من العلماء لم يقبلوها.

جانب من القضاء - جانباً كبيراً من نقمة الأمة، وحسبت هذه النقطة منقبة للملوك، ومثلبة للعلماء عند كثير من المؤرخين والمفكرين.

ذلك أن جانباً كبيراً من الشريعة قد أهمل إهمالاً، وأن استهتارا بالحقوق السياسية والاقتصادية قد مورس على نحو بشع، ولم يحرك العلماء إزاء رغبات «الملك - مام» ساكتاً، ولم يعترضوا على أي الانتهاكات والتعسف التي كان يقوم بها قط، واكتفوا بالوقوف أمامه صامتين، وفي أحسن الأحوال «مراجعين» ملتجئين العفو عن المظلوم من الظالم. . في حين غرق بعضهم في الصمت المطبق إلا من حوالة هامة واستغفار مكتوم لا يكاد يبين.

وإذا كان «للملك - مام» منقبة الحفاظ على جانب القضاء، فقد سقطت هذه المنقبة بسقوط «الملك - مام» وقيام حكم «المتغلبين»؛ إذ كان القضاء في ظل «الملك - مام» على نواقصه - أفضل من أيام «المتغلبين» الجهلة ومن القوى المحلية الشرسة، التي كانت خلف سوء بكل المقاييس.

إذاً فإن النظرية الزيدية على تفوقها قد فشلت هي الأخرى في تطوير نفسها إلى الأفضل، بل نراها - في جانب آخر - تتهاون في التقاط أفكار جعفرية واقتباسات سنّية، مما يؤكد أن الممارسات الفردية الطويلة منذ نهاية «الخلافة الراشدة» قد كانت من العمق بحيث أكلت - أو أثرت - في كل المحاولات الإصلاحية. وإذا لم نأخذ بهذا التفسير الذي شكّل في نفسية المسلمين «صنماً» سياسياً قاسياً فلن نجد قبولاً لسقوط نظرية مثل الزيدية بذلك الشكل، بل إن سقوط الزيدية يمثل لنا مراحل التآكل التاريخي على نحو واضح مما يرسم حيرة

١٠. هشة تنبثق من موقف يتكرر باستمرار وهو أن المسلمين يملكون
١١. ايات جيدة لكنهم لا يقدرّون على تطويرها، كانوا هكذا مع
الخلافة الراشدة، ومع النظرية الزيدية ومع الديمقراطية ومع
الجمهورية أخيراً. إن الموروث الفردي يلتقف ما يصنعون.

نعتقد الآن بعد هذا الاستعراض أن المعالم قد توضّحت، وأنا
« عرفنا كيف بدأ «التسنُّن السياسي» يتخلَّل الزيدية ويتوسَّع على
- حساب انحسارها، وكيف بدأ العلماء والحكّام المتأثرون بها يلينون من
صلابة «النظرية الزيدية» لتعايش مع المكتسبات المنحرفة الوافدة
«سواءً معها. وكانت النتيجة المرة أن تعرض «الانتخاب» إلى
الإسقاط، و«الاجتهاد» إلى الإلغاء، و«الحرية» إلى الإطفاء ومن ثم
«أدت» «الوراثة» تزدهر على حساب الانتخاب، و«التقليد» على
- حساب «الاجتهاد» و«التملُّق» على حساب التضحية بالحرية.
«هكذا نرى علماء كباراً ومجتهدين عمالقة: وزراء أو حكاماً شرعيين
١- «ملك - مام»: وارث، أو متغلَّب متسلِّط.

وربما لأول مرة في تاريخ «الزيدية» يتضافر العلماء مع الظلمة في
هجمة عنيفة لتضييق الأضيّق. . وتكون النتيجة أن يصبح الهرم
السياسي معكوساً، فيقف الجهل على قمة الحكم، ويقف «ورثة
الأنبياء» على السفح يترغمون بأعجاد ملوكهم في لحن جنائزي حزين
«طويل.

برز في هذا المناخ الزيدي تياران اثنان: تيار هادوي يتشدّد في
طبّيق الشروط والمواصفات وإقامة العدل كما يتشدّد في الجانب
الفقهّي أيضاً، وتيار أرخى لنفسه العنان في عدم التمسك بالشروط

والمواصفات والعدل، كما أرخى لنفسه العنان في الانفتاح الفقهي على المذاهب الأخرى، والانفتاح السياسي على أرباب الدولة، وإذا انفتح التيار الأول على الأمة انغلق على أرباب الدولة والقصور والمذاهب، وإذا انفتح الثاني على الملوك والمذاهب انغلق على الأمة.

وإذا كان الانفتاح المذهبي قد أعطاهم تفوقاً في هذه الناحية، فإن التراخي السياسي يقعد بهم عن المكانة الأولى، ويبرزهم «حواة» في مجتمع الطغاة، لكن الشيء المؤكد أن تيارين اثنين هما: «التشدد» و«اللين» أو «السنة» و«الشيعة» أو «النواصب» و«الروافض» كما يحلو للجانبين ادعاءه قد سارا في خطين منفصلين ضمن الزيدية نفسها في هذه المرحلة وهو ما سيواجهها بعد الآن في أغلب الحالات.

والآن لنر كيف تكوّنت الأدوار، وكيف انبثق «الأئمة - الملوك» من رحم الإمامة وكيف ولد «المتغلبون» من ترائب «الملوك - الأئمة» وكيف ولدت «القوى المحلية» من صلب «الانفلات».

يمكن القول بأن المسيرة التاريخية منذ الإمام «القاسم بن محمد» قد مرت بأدوار رئيسية تمثل مجرى التيار العام.

تمثل دور الأئمة ابتداءً «بالقاسم بن محمد» وانتهاءً «بالمؤيد الصغير» في حوالي مئة عام من سنة ١٠٠٦ إلى ١٠٩٨ هـ (٩٧ - ١٥٩٨ م) ونلاحظ أن الأحفاد بدأوا ينحتون طريقهم في أواخر هذه الفترة.

ثم تلاهم دور الملوك - الأئمة وهم الذين نطلق على الواحد منهم لقب «ملك - مام»، وقد استهلّت هذه الفترة بصاحب المواهب، وانتهت بالمهدي «عبد الله» باستثناء فترة المنصور «الحسين بن

القاسم» بن «المؤيد بالله» القصيرة الأمد والأثر، وفترة المهدي «عباس» فيها عندنا من الأئمة العظماء ويمكن تحديد هذه الفترة من عام ١٠٩٨ إلى ١٢٥٢ هـ (١٦٨٦ - ١٨٣٥ م) وفي هذه الفترة تولّى «الملوك - الأئمة» الحكم بالوراثة غير المعلنة، وأول من تولّى منهم «القاسم بن حسين» بن المهدي «أحمد بن الحسن» فخلفه ابنه المنصور «الحسين» فخلفه ابنه الإمام «العباس» فخلفه ابنه المنصور «علي» فخلفه ابنه المتوكل «أحمد» فخلفه ابنه المهدي «عبد الله» والحق أن هؤلاء تولّوا الملك لا بترشيح من آبائهم ولا بترشيح من العلماء، وإنما بحكم القوة والهيمنة والحضور السياسي.

ثم تمخض هذا الدور عن ميلاد توأم بغيض: «القوى المتغلبة» و«القوى المحلّية»، وقد استهلّ «علي بن المهدي عبد الله» هذه الفترة واستمرّ هذا العهد إلى خروج الأتراك من اليمن للمرة لأخيرة، وذلك من ١٢٥٢ إلى ١٢٨٩ (١٨٣٥ - ١٨٧٣ م) باستثناء المتوكل «محمد بن يحيى» فهو عندنا «ملك» والناصر «عبد الله بن الحسن» فهو عندنا إمام وفي بداية هذه الفترة حصلت محاولة للخروج عن الملك المتسلسل، بثورة الناصر «عبد الله بن الحسن» بن المهدي «عباس» على «علي بن المهدي» فانقطع التسلسل الموصول، وإن بقي في البيت نفسه أي بيت «الحسين بن المهدي» وأعقب الناصر «الهادي» محمد بن المتوكل «أحمد» فأعيد التسلسل إلى ما كان عليه. ثم جاء «علي بن المهدي» لفترة وأطاح به المتوكل «محمد بن يحيى المنصور علي» ثم أعيد «علي بن المهدي»، وهكذا بقي الملك في بيت «الحسين بن أحمد» إلى رجب ١٢٦٦ هـ حين بايعت صنعاء «للعباس ابن عبد الرحمن الشهاري» فخرج الملك من بيت الحسين بن أحمد إلى

بيت المتوكل «إسماعيل بن القاسم بن محمد» ثم خرج عنهم الملك كلية بخلافة الإمام الكبير «أحمد بن هاشم الويسي» ثم عاد في شكل «غالب» و«شوع الليل» و«الذعرور» ورافق هذا المتغلب أو ذاك رئيس محلي قوي فكان «علي بن حسين الهمداني» مع علي بن المهدي، ودغيش الحارثي مع شوع الليل ومشائخ أرحب مع الذعرور، وكانت صنعاء مع «الحيمي» ثم «معيض» وبرز على الساحة قادة القبائل كالحيمي والشايف وأبو راس والشليف ومحمد علي الشامي ومحافظ والصوفي والهجام وابن مرجح والعذري وغيرهم وغيرهم.

وسارت القوى المتغلبة من الهاشميين «والقوى المحلية» من منشائخ القبائل معاً في اتجاه واحد، وما لبث أحد التوأمين أن سيطر على الآخر، فوضعت القوى المحلية «القوى المتغلبة» تحت رحمتها وسيرتها حسب مصالحها ورفعت هذا المتغلب وخلعت ذاك، وبايعت متغلباً، لتخلعه ثم تعيده فتخلعه أو تأتي قبيلة أخرى فتتولى خلعه وتعمل لصاحبها ما عملته القبيلة الأخرى بصاحبها أيضاً.

في ظل هذا الوضع المضطرب حاول أئمة مصلحون أن يعيدوا للخلافة حق «الانتخاب» المحدود ومواصفات الحاكم على الطريقة الهادوية فثار «محمد بن إسحاق» و«أحمد بن علي السراجي» و«الحسين بن علي المؤيدي» و«أحمد بن هاشم الويسي» و«محمد بن عبد الله الوزير»(*) ضد تيار الملوك الأئمة وضد «القوى المتغلبة»

(*) لم نعتبر الناصر «عبد الله بن الحسين» على تقواه وحزمه وعدله من هؤلاء لسبب اعتقاده بأن الإمامة لا تصلح إلا في بيت القاسم، وقد فصلنا هذا في كتابنا عن الإمام محمد بن عبد الله الوزير.

«القوى المحلية» ولكن محاولاتهم فشلت بسبب تعود الناس على الانحراف وعلى استمرارية الحكم في البيت الواحد، ويسبب انطلاق «القوى المحلية» القبلية وسيطرتها أيضاً.

وقد حاول «السراجي» و«المؤيدي» إخراج الإمامة من قفص الملكية وفشلاً، ونجح الناصر «عبد الله بن الحسن» في ثورته وإن أبقى جذور أفكاره مرتبطة في الانتماء الأسري لاعتقاده بأن الإمامة لا يصلح إلا في «بيت القاسم» بيد أن الإمام الكبير «أحمد بن هاشم» أعاد الخلافة إلى الانتخاب المحصور لكنه لم يستمر في حكم صنعاء طويلاً فعاد «المتغلبون» من بيت الحسين بن المهدي إلى السيطرة المؤقتة دالهادي «غالب» و«العباس بن المتوكل أحمد» و«حسين بن أحمد الذعرور» و«شوع الليل» لكن الإمام الشرعي مع كل ذلك - ظل هو الإمام «الويسبي» فلم يقدم أحد من العلماء على مبايعة إمام غيره، ولما توفي اتجه العلماء إلى رجل آخر لينتخبوه مستأنفين بذلك العمل انقطاعاً طويلاً في ممارسة حقوقهم فذهبوا إلى قرية السر لانتخاب الإمام «محمد بن عبد الله الوزير» فبايعوه، وبذلك أعيد الانتخاب «الاختيار» إلى الساحة من جديد، لكنه أيضاً فشل ولم يحقق نجاحاً.

نقف هنا لننبه إلى أن المنهج التاريخي يحدد بنفسه الأدوار بدقة مفردة، وبوضوح تام، وبدون إدراك تلك الأدوار فالتعميم الضار يكون البديل. ومن خلال تلك التحديدات يتبين لنا - مما سبق - أن المنهج التاريخي لا يعمم الخطأ على بيت الإمام القاسم بن محمد ولكنه يصبه على فرع واحد من بيته هو بيت «الحسين بن المهدي أحمد» وعلى فرع واحد من هذا البيت أيضاً، ففي هؤلاء استقر الملك ومنهم كان العيب.

فلو عممنا القول على بيت القاسم كله لجانبنا الصواب وظلمنا قوماً من هذا البيت نفسه قاوموا مظالم بني عمهم كبيت إسحاق وغيرهم، وحملوا راية النضال وأبلوا بلاء عظيماً وثاروا عدّة مرات ونكبوا وعذبوا عذاباً نكراً، وكان آخر هؤلاء سيف الحق إبراهيم.

وهكذا ندرك أنه في غياب المنهج التاريخي، انطمست الفوارق على المؤرخين القرييين فأظهروا عهد «الملوك الأئمة» وكأنهم أئمة كبار، ونظروا إليهم بعين العطف والحنان لحزمهم وتغطيتهم إزاء ضعف وهوان «المتغلب».

وبسبب اختلاط المصطلحات اعتبر المتأخرون هؤلاء «المتغلبين» أئمة وما هم بأئمة، ولكن هؤلاء المؤرخين لا يعلمون إذ إن هؤلاء المتغلبين ليسوا بأكثر من أداة بأيدي القوى المحلية ليس غير.

إن المناقب التي منحها المؤرخون «للملوك - مام» إنما تعود إلى ما أبدوه من حزم ويقظة في مقاومة تفكيك الدولة، لكنها لا تضعهم في مرتبة «إمام» ما دامت تنقصهم الشروط الأساسية لاكتمال البيعة، إلا أنها تعطيهم تفوقاً على المتغلب من حيث إن الواحد منهم تمكن من الاحتفاظ بهيبة الدولة، وتقليص نفوذ القوى القبلية ما أمكن. من هنا جذب «الملك - مام» - وهو يقاوم نفوذ القبائل عطف المؤرخين فأسبغوا عليه بليغ الثناء.

وأما «القوى الهاشمية المتغلبة» فلم تكن قادرة أن تسدّ مسدّ «الملك - مام» حتى في أضعف سلبياته بل كانت أكثر سوءاً وأكثر تردياً. وكانت النتيجة - بفعل الاقتتال والتفكك - أن عاد الأتراك إلى الحكم من جديد، فوضعوا - ضمن ارتياح عام - حداً لعبث «القوى

المعلية القبلية» و«القوى المتغلبة الهاشمية» فأراحوا العباد والبلاد بهم، ولكن الأتراك ما لبثوا هم أنفسهم أن انقلبوا إلى هم ثقيل «ناوس مسيطر، مما أدى إلى ظهور شخصية فذة مؤمنة صلبة حملت «الجهاد ضد الأتراك، وراية الجهاد ضد بقية الأصناف والأشكال». «ملك - مام» وارث أو «قوى متغلبة» أو «قوى محلية» فكان «الهادي شرف الدين» البداية الجديدة للعودة إلى الخلافة الهاشمية. «ثتمكن بالفعل من تجسيد النظرية تجسيدا حيا، كما تمكن - رحمه الله - من وضع أسس «الدولة الثانية الحديثة»، وتشبه حركته حركة الإمام «القاسم بن محمد» من أوجه كثيرة، فكلاهما قاتل الأتراك، «الغنى أدعياء الإمامة، وكلاهما ترك أمر الخليفة لمن يختاره العلماء، «في كلا الحالتين كان العلماء هم الذين اختاروا الإمام الجديد، وعند وفاة الإمام «الهادي شرف الدين» بايع العلماء عالماً آخر لا يمت إلى الإمام الراحل بقرابة.

وقد تكون المصادفة وحدها هي التي جنبت المسيرة هيمنة الاستمرارية في البيت الواحد، فمحمد بن الإمام «الهادي شرف الدين» عند وفاة والده كان في الثالثة عشرة من عمره، لذلك لم يكن وارداً اختياره خلفاً، فانصرفوا إلى المنصور بالله «محمد بن يحيى حميد الدين» فبايعوه بعد مناظرة عنيفة، وهكذا يبدو أن المصادفة، ليس المبدأ هو الذي حدّد هذا المصير، ولو مات الإمام الهادي شرف الدين وابنه «محمد» في عمر يؤهّله للخلافة لما انصرف الناس عنه لما كان عليه من علم وزهد وورع، ولربما تكررت «الاستمرارية» مرة أخرى، ونشأ الأحفاد فأعادوا قضية أسباط الإمام القاسم من جديد ذلك أن النظرية نفسها لا تمنع من أن يخلف الابن أباه إن كان

للمخالفة أهلاً، لقد كان اختيار العلماء للمؤيد بالله بعد أبيه ١،
التجربة الأولى طبيعياً بكل المقاييس والمواصفات والشروط لكم
الخطأ - بحكم التجربة - لا يكمن في أن يخلف الابن أباه ٢،
جدارة، وإنما يكمن في أنها تتحوّل إلى استمرارية في البيت الواحد،
وما يتولّد عنها من شعور بالحقوقية والملكية يستغلّه من لا يفهم
النظرية من الأحفاد والأسباط.

وليس من شكّ عندي أن الانحراف «بالدولة القاسمية» كما
نتيجة شعور الأحفاد بهذه الملكية الخاصة، فكانت النتيجة أن أفضى
هذا الشعور إلى الوراثة غير المعلنة فالانهيار.

كما أنه ليس من شكّ أن في «الاختيار» للأكفاء حركة دائبة
وإبداعاً جديداً، ولن يقدّم المرشح نفسه إلا وفق مناخ يتيح المجال
لأفضل أن يفوز. ولا تعطي «الاستمرارية» هذه المميزات الفذة بل
تسودها النمطية الثابتة ذبولاً واسترخاء. ومن تحصيل الحاصل أن
يفقد الوارث شعوره بالحاجة إلى اكتساب المناقب ما دام وهو سيرتها
غصباً أو وراثة بدون عناء الطلب وتعب «المواصفات» وضرورة
«الشروط». لقد أغناه ورثه عن أن يكذّب ويكدح وعن أن يبني نفسه
وعقله. . ولهذا نلاحظ أن «الاستمرارية» أول ما تصيب بالجمود أبناء
الأئمة أنفسهم.

إن انتخاب الإمام المنصور «محمد بن يحيى حميد الدين» عقب
الإمام شرف الدين خطوة موفقة في إنهاء الوراثة. ومن حسن الحظ
أن الحركة قوية، والرقعة المحرّرة ازدادت. ثم مضى إلى ربه حميداً
سعيداً لم يوص إلى أحد، ولم يعيّن ولداً، ولم ينصب قريباً، وترك
للعلماء حق اختيار من يرونه كفواً؛ فبايع العلماء - بعد تهديد مباشر

١٠ «ناصر الأحمر» الكبير على رواية، وبضغوط أدبية من قبل الرجل الاموى سيف الإسلام «أحمد بن قاسم» في رواية أخرى - الإمام «بى» ابن الإمام الراحل فثبتها هذا في صلبه وبذلك أعيدت «الاستمرارية» من جديد. وأظهر الإمام يحى حرصه على استبقاء الملك في ذريته فسعى - كما أثبتت الوقائع - إلى الوراثة سعيًا، «حرّرت القصة على نحو مأساوي.

كان الإمام «يحى» مجتهداً يحظى بالمواصفات المطلوبة إلا شرطاً واحداً لم يتوفر فيه وهو الكرم. والمعروف أنه كان بخيلاً شحيحاً إلى درجة لا تكاد تتصوّر، ولما أثار بعض العلماء هذه القضية كان تدخل سيف الإسلام «أحمد بن قاسم» حاسماً لإنهاء المشكلة لصالحه، وأكد امتنعه أن عدم ظهوره على المسرح أيام أبيه هو أحد الأسباب في اختياره، فالرجل لم يكن له دور بارز في الجهاد ضد الأتراك، ولم يعرف الناس - من ثم - أحسن القيادة أم أساء حتى يعرفوا الرجل من كثب، وبما أن خبرة التعامل معه كانت مفقودة، فقد ساعد هذا الغياب على تجاوز العقبات، فليس في ماضيه - سوى البخل - ما يفرغ، وقد يتغير الحال فيصبح - وقد تقلّد المسؤولية - رجلاً آخر، لكن التقديرات أخطأت مرماها، فلم يكن «يحى» من النوع الذي يترك ما بين يديه ولا أن يخلع جلده. لقد ورث حكماً أراد أن يستبقه في ذريته فاستمد من ماضي الأحفاد الأمثلة والسوابق. وكما اقتبس «صاحب المواهب» ملامح من الحكم «الملكي التركي» فقد اقتبس الإمام يحى «الملكية التركية» كلها، وألغى - بعد حين - «الدولة اليمنية الإسلامية» وأقام المملكة المتوكلية اليمنية، وأوجد ولاية العهد وأصبحت وظيفته الرئيسية: ملك المملكة المتوكلية اليمنية، ولم يبق

للإمام إلا ما تعنيه كلمة الأستاذ أو الدكتور أو العقيد قبل كلمة رئيس الجمهورية أو رئيس الدولة ولكنه مع ذلك احتفظ بلقب «أمير المؤمنين» ليعني له مكانة روحية وسط جماهيره الواهبة بحبه، وظل من ثم يمارس الملكية تحت شعار الخلافة. وبإعلان «المملكة المتوكّلة اليمنية» ألغيت الإمامة عملياً وتداعت بقية المؤسسة العتيدة.

وهذا يسلمنا إلى القول بوضوح ما بعده وضوح إن إعلان «الجمهورية» من الناحية العملية لم يكن البديل الذي تمّ «للإمامة» وإن الإمام يحى نفسه هو الذي أبطل «الإمامة» عام ١٣٤٢ عندما أعلن «المملكة المتوكّلة اليمنية» بدلاً من «دولة اليمن الإسلامية» كما كانت تسمى، ولم يكن التغيير في الشكل من أجل مسايرة مقتضيات الدولية فقط - كما كانوا يقولون - هو الذي تم، بل رافقها ممارسات ملكية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، فأصبح «للإمام - الملك» ولها للعهد يرثه كما يرث مقتنياته، أي أن النظام أصبح أسرياً وراثياً، وأصبح أبناؤه يلقّبون بأصحاب السمو الملكي إلى آخر الملامح الملكية.

خلاصة هذا البحث كله أن الانحراف بالنظرية الزيدية كالانحراف بالخلافة الراشدة وعلى الخطوات نفسها قد أدّى إلى إبطال الانتخاب المحصور وإحياء «الوراثة» في مناخ فكريّ قام أساساً لمحاربة هذا الاتجاه، ومن ثم بدأ التناقض في العمل بين الفكرة والتطبيق، ولو كانت «الزيدية» كمذاهب السنة تقرّ الأمر الواقع لما حدث مثل هذا التناقض بكل تأكيد.

كيف تمكّن «الإمام يحيى» أن يقضي على «الإمامة بتلك السهولة؟

حسبنا فقط أن نستعيد في أذهاننا «المواصفات» و«المقاييس» والشروط» الهادوية التي تنطبق على حكم «الإمام» أيّ إمام والتي بها يصلح إمامته وتستمر طاعته لنعرف بجلاء أن الإمامة كانت قد انقضت منذ زمن إلا بين الحين والحين، واليقظة بعد اليقظة، بشكل لم يترك تأثيراً حاسماً لصالحها، بل كان الأثر الطاعني والبشع هو ما تركه «الملك - مام» و«المتغلبون» و«المنحرفون» مما مهد للإمام «يحيى» أن يقدم على خطوته الفاصلة.

وأمام تلك الممارسات الطويلة لم يعد مستغرباً أن يتمّ للإمام «يحيى» ذلك الانقلاب «الملكي» في مناخ بدأ يتحلل من الداخل ويأكل نفسه.

وإلى جانب ذلك فثمة أسباب أخرى سهّلت للإمام ابتلاع «الإمامة» بشكل نهائي. فالإمام الذي استعاد لليمن الشمالية وحدتها قد أصبح بطلاً قومياً، و«قديساً روحياً» وقائداً لمجتمع ليس عنده القدرة على إدراك الفوارق الفاصلة بين «الملكية» و«الإمامة». والحق أن «الفواصل» لم تكن واضحة - وذلك أمر طبيعي - إلا في أذهان العلماء الملتزمين بنهج الإمام «زيد» السياسي، وهم قلة أو أصبحوا قلة. أما الجماهير فقد استهوتها شخصية الإمام «يحيى» إلى حدّ القداسة، وأصبح من ثم - وقد ملك عليها أمرها - يوجّهها حيثما يريد، وكيفما يريد.

وأعاد الإمام بسرعة «الطاعة المقدّسة» إلى الواجهة بعد أن حطّمها المتغلبون ونشط نشاطاً ملحوظاً في غرسها في ضمير الأمة فعلاً حتى نمت واستوتقت، وأردفت السوابق السيئة التي ابتدأت «بصاحب

المواهب» خطةً هذا، وكانت تلك السوابق قد قلّلت من خطوط الفوارق والسمات والملاحح الزيدية الفاصلة بين «الملكية» و«الإمامة» فجاء الإمام يحيى - مستفيداً من ذلك كله - فنقل الإمامة من موقعها «الانتخابي المحصور» إلى موقع ملكي بحت، وقدم له «علماء السلطة» التبرير الذي يريد.

ومن الملاحظ أن هؤلاء العلماء قد استندوا في تبرير تقرير «ولاية العهد» على المذاهب الأخرى، ولكنهم لم يعتمدوا قط على «الزيدية» التي يحكم «الإمام يحيى» نفسه باسمها، وهكذا يمكن القول بأن الملكية قد انبثقت - في غياب تام عن الزيدية - واستنجدت لتجذير نفسها بفتوى غير زيدية(*)، ومن هنا أمكن للإمام الزيدي أن يترع على عرش ذي دعائم «سنية» واهية وفق فتوى مشؤومة عليه وعلى «الزيدية» معاً: أعلنت الترحيب بنظام «السوراة» كجزء من نظام الخلافة نفسها، وبذلك تم لأول مرة وعلى هذا النحو الواضح - دمج النظامين «الإمامي» و«الملكي» في إطار واحد. . وتم في الوقت نفسه إبعاد «النظرية الزيدية» من مجال الفقه السياسي؛ وأخيراً وجدت الملكية في هذه الفتوى البائسة رداءها الشرعي المستعار.

وهكذا بسبب ثقة الأمة في قيادته، وتملق «علماء السلطة» لرغبته، وعدم إدراك «الفوارق» بين المصطلحات أمكن «للبداية

(*) انظر رسالة بعض العلماء إلى الإمام «يحيى» في كتاب المؤرخ «محمد زبارة» ولم يكتب علماء السلطة بولاية العهد للابن الأكبر بل ارتأوا أنه من أجل الحفاظ على الإسلام والمسلمين أن يكون بقاء (منصب الإمامة في أنجال مولانا أمير المؤمنين إمام العصر عليه السلام) أئمة اليمن ٤ : ١٠٩ .

المطلة» أن تغيب بكل سهولة عن الرؤية، وأن يظل هذا الغياب
' حل ملامح الصراع الباحث بدون جدوى عن جذوره الضائعة.

ثم إن حوالى أربعين عاماً (١٣٤٢/١٣٨٢) من الممارسات
اللاحقة كانت كافية لتقبل التغيير الذي حدث، وأمكن لهذا التغيير -
بسبب إضعاف الثقافة الزيدية - أن يتلّع «الإمامة» عملياً، وأن يضع
١. محلّها ملكية غير شرعية.

ولم يشكّل هذا الانقلاب بطبيعة الحال أية هزة في أوساط
المجاهير، لكنّه أوجد حركة عند «حراس النظرية» من علماء الزيدية
الذين حاولوا تصحيح المسار عن طريق النصّح والإصلاح أولاً، ثم
الثورة عام ١٣٦٧ / ١٩٤٨ في النهاية، ولكنهم دفعوا حياتهم ثمناً لهذه
«الحراسة» اليقظة. ويسقط ثورة الدستور عاد الوجه الملكي بدلاً
الساحة من جديد، وتبيّن - عندئذٍ - أن تلك الفتوى التعيسة قد أعطت
نهارها المطلوبة. لقد أصبحت الإمامة واقعاً ملكياً مقبولاً عند الجماهير
عند المثقفين على السواء، وإذا عبّرت الجماهير عن سخطها على ضياع
«الملكية» بالقضاء على «الثورة» الدستورية الإمامية، عبّر المثقف عن
سخطه على ضياع الثورة الدستورية بإصلاء «الإمامة» نفسها سوط
النقمة وكشف الشاعر الشهيد «محمد محمود الزبيري» وهو يرثي
الثورة الدستورية - هذا الضياع عندما قال:

ورأيت الشعب الذي نزع القيد وأبقى جذوره في «الإمامة»

وواضح من ذلك كلّهُ أن «الملكية» و«الإمامة» قد أخذتا كنظام
واحد عند الجماهير والمثقفين على السواء ولمجرد كلمتين مترادفتين لمعنى
واحد وتلك ذروة الاختلاط في هذه القضية.

والآن لنر الحصاد الذي ملأ البيادر بالموجعات .

كان لهذا «الخروج الملكي» نتائج متتابعة وقاتلة .

ف «الإمامة» - وقد تحوّلت إلى ملكية وإلى ممارسات بشعة أيضاً - لم تعد تحظى بذلك البريق الديني المشعّ، ولا بتلك القداسة المضيئة، لقد عكر الامتزاج على الأقلّ صفاء الألوان . وبسقوط الإمامة سقط العامل الديني على الأثر .

وأدّى حصر «الحكم» في أسرة واحدة إلى إلغاء «الشروط» وإلغاء «المواصفات» المطلوبة، إذ لم يبق للمواصفات أو الشروط معنى بعد أن تقرّر إبقاء «منصب الإمامة» في أنجال مولانا أمير المؤمنين إمام العصر عليه السلام على حدّ تعبير علماء السلطة .

وألغت ولاية العهد نهائياً دور الانتخاب .

وأدى إلغاء الانتخاب إلى إلغاء الشورى .

وتهاوت عملياً من الداخل كل النظرية، بل وتحطّمت .

وأصبح الإناء فارغاً . . بل وتحطّم الإناء نفسه . . .

وبدأ المجتمع ينفصل ببطء ويتفكّك .

وكالعادة عندما يتفكّك مجتمع ما فإن القوى تنشط كلّها - بكل

أسباب الدوافع المكبوتة - لتهديم ما بقي والتخلّص منه بوعي أو بدون وعي، بتدبير أو بدون تدبير .

فما دام الأمر الآن أمر ملكية قسريّة وراثية - فقد أصبح الاستئثار

الهاشمي بالملك بعد أن سقطت الإمامة بما لها من بريق ديني - قضية مطروحة للنقاش عند جميع الفئات، إذ لم تعد القوة الأسرة الخفية التي

نسك كل هذه القوى برباطها الديني .

وهنا طرحت «القحطانية» نفسها بديلاً للعدنانية . وابتعد بعض الهاشميين - وقد حرمتهم الأسرية من حق الحكم - عن الولاء له ووقفوا صده وخافت فئة أخرى من أن يتسرّب الحكم من بين يديها فالتجأت إلى جلادها، وبذلك استطاع أن يعيد إلى صفه بعض الهاشميين تحت إجماعات الخوف من العنصرية القحطانية، وتحول ذلك كله - في النهاية - إلى عنصرية حقيقية .

وفي أحبولة المكائد هذه وقع بعض المغرضين والسذج من الطرفين في حبالها، واشتعلت العنصرية اشتعالاً .

ولكن لنا أن نتقيد في القول، ونحتاط في إطلاق الأحكام : فما كل هاشمي بعنصري ولا كل قحطاني كذلك، ولقد وجد في الساحة من وقف ضد الظلم من الطرفين بدون دوافع هاشمية أو قحطانية، بل بسبب موبقات النظام نفسه، وكانت هي وليس غيرها وراء مواقفهم . وقد ثبت لدينا أن بعض المجتهدين من الهاشميين - وكانوا في مراكز مرموقة - كانوا ينقدون تصرف الإمام قبل ولاية العهد نفسها أي قبيل الخروج من النظرية الهاشمية نهائياً، وحرمان بقية الهاشميين منها، بل ذهب البعض منهم - في مرحلة تالية - إلى الدعوة إلى الجمهورية نفسها أو إلى مجلس رئاسي .

والدعوة إلى الجمهورية تتجاوز الوراثة والعنصرية تماماً . وليس ثمة تفسير آخر، فالذي يرتضي بالجمهورية لا يعتبر «العلوية الفاطمية» شرطاً من شروط الحكم .

كما ثبت لدينا أن بعض المجتهدين من القحطانيين قد

حاولوا ما وسعهم الجهد أن يمنعوا سد البغضاء من التدفق حتى لا يجرف أمامه كل شيء، ولكن ما في وسع هؤلاء أن يعملوا وجميع السدود تنهار وتتحطم، فالحكم - وقد وجد نفسه يتهاوى - أراد أن يتمسك بوجوده، فأعاد بشكل أقوى قضية العنصرية إلى السطح ملوحاً للهاشميين بأنه المأوى الأخير والملاجئ الآمن وأنهم إن لم ينضوا تحت جناحه فسيسقط على رقابهم سيف القحطانيين، وهذه اللعبة الرهيبة استردت تعاطف بعض الهاشميين الذين خيل إليهم أن الالتجاء إلى الجدار المنهار سيحميهم، وأنهم بانضمامهم إلى «الحكم» سيمنعون سقوط المقصلة على رقابهم، وبهذه الطريقة تمكّن من ضم قطاع من أولئك البله الذين سلبهم حق الحكم بدعوى حماية حقهم في الحياة، فانخدعوا به ومالوا إليه وتعاونوا معه، وفي الحقيقة تعاونوا - بوقوفهم مع الظلم - على الوقوف ضد النظرية الزيدية نفسها، وفي الأخير سلبوا حقهم في الحياة، عندما سلب حقه في الحكم والحياة.

وفي الوقت نفسه رصت القحطانية صفوفها للإجهاد على من بقي من نظام يتهاوى، وتكتلوا على أساس عنصري فالتهبوا بها وألهبوا، وكانت النتيجة أن سقط بسيف العنصرية - بالرغم من أن الجمهورية قامت على أكتاف كثير من الهاشميين - بعض الهاشميين أيضاً، إلا أن العنصريين تمكّنوا في حومة المعركة من تنفيذ أغراضهم.

ولعلّ هذه هي أقسى المظالم التي أفرزها «الخروج الملكي» ونزلت بالهاشميين أنفسهم والقحطانيين أنفسهم وبالزيدية نفسها وبالشافعية والأشاعرة أيضاً، حتى أولئك الذين قاوموا الانحراف والعنصرية من

المهاشميين أو أولئك الذين قاوموها من القحطانيين فلم ينظر إليهم إلا «كمضريين» في مقابل يمينين: «أي أن الصراع القديم بين «اليمانية» و«القيسية» قد بعث من جديد، لقد انقسم المجتمع الزيدي على نفسه، وبدأ يتحلل من الداخل، ومن ثم تحوّل الصراع إلى عشائرية معلقة لبس فيها المصارع عباءته، وشكّ رمح، وتقلّد سيفه، ثم هبط إلى الساحة ينادي هل من مبارز؟. لقد بدأ بالفعل ينهي وجوده.

لم يستطع من موقع آخر الحكم المتوكلي أيضاً - رغم تيقظه الأخطار - أن يحول دون تسرب الأفكار السياسية والتيارات المعاصرة إلى اليمن والتي بدأت تبحث لها - وكلّ ما حولها هواء مفرغ - عن استيطان في الفكر اليمني غير المتناسك.

وكانت هذه الأفكار والتيارات قد تشكّلت من مصادر عربية تم تكوينها وبنائها نتيجة تخطيط أفرزه الصراع الطويل بين الشرق والغرب بين الإسلام والمسيحية. ومن بين هذه الأفكار المجهّزة والمحضّرة فكرة الرفض التام لنظام «الإمامة» من الأساس. وواضح أن رفض فكرة الإمامة من الأساس عند هؤلاء لم يكن نتيجة سلسلة الأخطاء المنحرفة التي مارسها الحكم المتوكلي وأدّت إلى رفض نظام الإمامة في النهاية، وإنّما كان وليد النظرية السياسية الغربية لموضوع الحكم، ومعنى ذلك أن إضافة خارجية قد شكّلت جزءاً من الفكر السياسي لهذه الفترة.

وبسهولة نادرة غرزت نفسها في الجسد اليمني وما لبثت إلا قليلاً حتى انتشر أثرها.

وليس من سبب معقول يفسّر لنا سرعة انتشار هذه الأفكار إلا

التسليم بوجود خواء سياسي لم يستطع أن يردّ عنه صولة مغير.

وبالإضافة إلى ذلك اقتحم الساحة فكر يزدهي اندفاعاً وتألقاً هو الفكر الاشتراكي رافعاً بيده شعار مقاومة الغرب من أجل إحياء الشرق وملوّحاً باليد الأخرى بخيرات النعيم، وبسرعة وجد لنفسه مكاناً في البنية الفكرية مقتطعاً بذلك حيزاً من الجغرافيا الفكرية للأمة لكنّه ما لبث مثل الفكر الغربي والفكر الاجتراري أن تحوّل إلى معضلة.

والحق أن هذه الأفكار لم تجد أمامها ما يدفعها أو يمنع غراسها، أو يحول دون انتشارها، كان أمامها جسد محنّط لإمامة نحرت قبل أعوام، وأفرغت من فكرها، ثم أعيد حشوها، ليمسك جسدها من أن يتهاوى إلى الأرض، ثم وضعت أمام الناس شبحاً بلا روح لكي يظل المشاهدون يؤمنون بوجودها وينكرون أنها قتلت ذات عام.

وهكذا ساهمت هذه الأفكار بدورها في تشويه جسد الإمامة المحنّط. وبالرغم من أن الإمامة كانت قد انتهت عملياً قبل ذلك إلا أن معظم الناس - بفعل الإصرار على طرح «الإمامة» وحدها كنظام - لم يصدّقوا أنها قد انتهت، بل لم يكادوا يتخيّلون حدوثه، ومن ثم لم تصل قدراتهم الذهنية إلى استيعاب وهضم ذلك التحوّل الخطير كما لم تصل إلى قبول أن ذلك التحوّل تم على يد الإمام «بيحيى» نفسه.

ولهذا السبب ظلّت الإمامة - من الوجهة النظرية - قائمة تتلقّى حساباً عسيراً على ما تقرّفه «الملكية» باسمها.

وهكذا تضافرت العوامل في اتجاه واحد وهو تحميل «الإمامة»

«رر التخلف كله، وبناء عليه صدرت الإدانة العلنية أخيراً بقتل . .
القتيل .

وفي جو من الابتهاج والتهليل أعلنت الجمهورية «نهاية»
الإمامة . . ووقتها فقط صدق الناس حقيقة الوفاة بعد أن أمكن
إحفاؤها مدة أربعين عاماً كاملة .

لكن «الملكيين اليمينين» تمكّنوا من النجاة بأنفسهم إثر قيام
الجمهورية، ولكي يدعموا مقاومتهم لها أي «للجمهورية» عادوا
فاستخرجوا الجسد الخاوي وأبرزوه على الصورة نفسها التي كان
عليها، لتحظى «الملكية اليمنية» بدعم الجماهير في قتالها المستميت
صد «الجمهورية» ولترين قتالها ببريق ديني، ولم يكن في وسعهم أن
يفعلوا غير ذلك، وإلا أدانوا أنفسهم، ولكن لا «الإمامة» المزيفة ولا
«الملكية المتوكّلية» المتداعية قادرة على البقاء الطويل أمام التيار
الجديد، فكانت النتيجة أن أوسع الجسد المثخن ضرباً ولكماً ورفساً،
وأوسع شتياً وهجاء، ثم دفن بعد المصالحة الوطنية عام ١٣٩٠/
١٩٧٠ مرة أخرى، وحتى بعد دفنه ومواراته استمرّ رمي قبره بحجارة
الاتهامات، في حين خف إيقاع الهجوم «على الملكية المتوكّلية» حتى
كاد يتلاشى .

ولا شك أن هذا الموقف الجديد، أعني تصاعد إيقاع الهجوم على
الإمامة والتخفيف على الملكية - على عكس أيام الحرب - قد خضع
للمقتضيات الاقتصادية بوجه خاص .

وبما أن قادة الجمهورية رأوا أنه لا بد من الاستمرار في فضح
الملكية اليمنية وتحلّفها واستبدادها وكهنوتها، وتقديم كشف مستمرّ

بفجائعتها، وفي الوقت نفسه مراعاة الظروف الخاصة: السياسية والاقتصادية، فإن الطريق - من كل الوجوه السياسية - عبء لإصلاء «الإمام» - وليس الملكية - سوط الانتقام .

. ولم يكن الحال مع المتعاطفين مع نظام الخلافة «كالجبهة الإسلامية» بأفضل منه مع غيرهم، ولا يقل سلبية عن الآخرين، فهذه الجماعة - مع التسليم بإيمانها الشديد بنظام الإمامة الفردي - تعيش تحت مفهوم «الواقعية الدينية» إن صح هذا التعبير، وترعى مصالحها المادية أي أنها أعادت سياسة الأمر الواقع إلى الواجهة، فهي - لهذا السبب - تنمة لمسار طويل ترى النجاح في التعاون مع الأمر الواقع . إن الإضافة الجديدة التي جاءت بها هذه القوى هي أنها لم تعد رديفاً آخر للحكم بل أصبحت تسعى إليه لتتولى قيادته، وإلى أن يتم ذلك فهي تتملق الحكام حتى تجد لنفسها مخرجاً، ولذلك أقامت علاقات مع المملكة العربية السعودية ومع قيادة الجمهورية العربية اليمنية . إلا أن هذه القيادة مهما بررت أعمالها فهي في أعماق نفسها تبحث عن «الشيء الضائع» وبما أن تحقيق هذا الشيء الضائع من الأمور المستحيلة الآن فقد ابتدعت لنفسها مخرجاً يمنع عنها وخز الضمير فوجدت في «إمامة الجماعة» السرية تعويضاً روحياً للفاقة السياسية، وهكذا استعاضت عن «الرئاسة العامة» بالرئاسة الخاصة، مكتفية بمبايعة «إمام سري داخلي» يقودها في دور «الستر» إلى أن يحين أوان «الظهور» متخذة بذلك طريق الباطنية التي تشجها أصلاً، وإلى أن يحين الظهور فهي تماشي النظام الملكي في «الرياض» و«الجمهوري» في صنعاء وكلا النظامين - كما قلنا لا يرغبان في الإمامة، وهي - في هذه المرحلة بالذات - لا ترغب في إبداء تعاطفها

مع الإمامة - بعد أن وفّرت لها إماماً «سريّاً» يمتصّ حماسة الدعوة، ولن ترتفع الدعوة إلى الإمامة أو الخلافة إلا إذا وصلت إلى الحكم أو اوصلت. وقد ظهر المؤشر لهذا الاتجاه عندما بويع الرئيس «جعفر النميري» أميراً للمؤمنين.

ومهما يكن من شيء فالصمت الفكري عند «الإسلاميين» يسود الميدان، ويخلو من أي نقاش وليس له نبض معلن حتى الآن أو أي دوي، بينما حفل الميدان «الفقهي» بالصخب والضجيج.

وفي هذه الحالة لا يمكن أن يسجل موقفها لصالح «الإمامة» بالرغم من عدم الهجوم عليها وإذا حدث هجوم على الإمامة البائدة بأقلام بعضهم فمرّده إلى النزعة العنصرية أو للتقرب من النظام، وليس هجوماً على الخلافة العظمى أو الإمامة.

يسلمنا ذلك كلّهُ إلى القول بأن الذي قدم إلى الميدان للتضحية به - وسط ظلمة عاصفة من الاختلاط والتداخلات - ليس المتهّم الحقيقي الذي سبّب التخلف، ومنع التطور والتقدّم وإنما قدّم غيره، لقد قدّمت «الإمامة» - بدلاً عن الملكية المتوكّلية - المتهّم الحقيقي - إلى الميدان، وشنقت أمام النظارة شنعاً. وإن نظام الإمامة ليتحمل بعض الشيء مسؤولية شنقه، فهو لم يتميّز - بصرامة - عن غيره من الأنظمة ولم يضع لنفسه قوالب صارمة منذ البداية، مما سهّل للملكية أن تحترق مواقعها وتحلّ محلّه، ولولا هذه النقطة لما تمكّنت «الملكية» على تنافرها معه - من تمصّصه، والظهور بأثوابه وألوانه، إذاً فما قدم للمحكمة كان ذلك الذي طالب العدالة أن تقتص له فاقصت منه.

وبهذه الحقائق الناصعة يزول أي التباس ربط الإمامة أو الخلافة

الملكية بسبب التداخلات التي حدثت. وهذه الحقائق أيضاً تبين،
الفوارق بين النظامين واضحة، إن الإمامة شيء والملكية شيء آخر.
ولن يلتقيا، وإذا ما اتضح فإن القول ببطالان أي عداء بين النظامين.
الإمامي والجمهوري - بعد أن تبين عدم تنافر بينهما - يحظى
بالصواب.

إذا أمعنا النظر أكثر قليلاً فإننا نصل إلى نتيجة قاطعة تثبت أن
حصول المواجهة بين النظريتين: «الإمامة» و«الجمهورية» إنما كان
بسبب الالتباس والتداخل الذي حصل لا غير. لذلك تعتبر مواجهة
جانبيه أو مواجهة وهمية. أما المواجهة الرئيسية والحاسمة والحقيقية
فهي بين الجمهورية والإمامة من ناحية والملكية من ناحية أخرى،
ويمكن القول بكل اطمئنان إن الإمامة قد سقطت بيد الملكية المتوكّلة
مرتين: المرة الأولى عندما قامت الملكية رسمياً عام ١٣٤٢ هـ، والمرة
الثانية عندما تعرّضت الملكية نفسها - وقد لبست ثوب الإمامة - إلى
الإسقاط الأخير، فسقط اسم الإمامة معها، وإذاً فإن «الإمامة»
كانت ضحية الملكية المتوكّلة في كلا الحالتين.

وإذا أدركنا ذلك: فإن الخلاف بين النظامين «الإمامي»
و«الجمهوري» محدّد للغاية و«الإمامة» لا تضيق بنظام تلتي
منطلقاته مع منطلقاتها الأساسية كالانتخاب والشورى بل تتبناه بقوة،
فإذا أضفنا إلى المواصفات شرطي «الانتخاب العام» و«تحديد الفترة
الزمنية» فإن النظامين يدوان نظاماً واحداً..

وفي رأيي لودخل هذان الشرطان على نظام الخلافة لما بقي حائل
دون التحام الجمهورية والإمامة وحتى بدون هذين الشرطين فإن

٨٠. مع اللقاء بين النظامين كثيرة والفوارق ليست حاسمة، فلماذا - ١١٠ - استشعار الكراهية بينهما؟ ولماذا الإصرار على إثبات الكراهية؟
 ٨١. أن نظام الإمامة الصحيحة يرفد الجمهورية بسوابق شرعية كثيرة.
 ٨٢. علينا أن نريث قليلاً ونسمع حقائق التاريخ نتكلم، ومن ثم فلا
 ٨٣. امر ولا تضاد، وبذلك تحل عقدة الموقف الراهن المتخذ من الإمامة
 ٨٤. الصحيحة موقفاً معادياً، في حين أن الإمامة لا تعادي الجمهورية
 ٨٥. الصحيحة ولا ترفضها بل تقبلها وتتعامل معها، بل أذهب إلى القول
 ٨٦. أن الجمهورية هي الوليد الشرعي للإمامة بعد أن حاولت الملكية
 ٨٧. امتصاب وراثته الإمامة ردحاً من الزمن.

من هنا لا يبعد عن الصواب من يعتقد أن الجمهورية «هي
 التطور والامتداد» الطبيعي لنظام الإمامة الذي توقف، ومن ثم فلا
 ٩٠. جد خصام بين «الإمامة» و«الجمهورية» بل يوجد تجانس والتقاء في
 ٩١. مبادئ كثيرة، ولولا هذا التقارب المفرط لما تلمس علماء كبار مجتهدون
 ٩٢. الجمهورية حلاً لمشكل قائم. وقد حدث ذلك في أثناء التداول
 ٩٣. للإعداد لشورة الدستور عام ١٣٦٧ - ١٩٤٨ عندما طرحت
 ٩٤. «الجمهورية» بديلاً لنظام الملكية فلم يروا فيها نظاماً متجانساً لما
 ٩٥. ملرحت «الجمهورية» كبديل أساساً؛ وتكرر هذا الحدث مرة ثانية على
 ٩٦. نحو أوضح عندما قامت الثورة الإسلامية في إيران، وقادتها من
 ٩٧. الآيات المجتهدين فأعلنوا «الجمهورية الإسلامية» بدلاً من الإمامة
 ٩٨. التي دفعت - بسبب المعتقد الشيعي الجعفري في اختفاء الإمام
 ٩٩. وظهوره - إلى هذا الاتجاه، ولكن مع أخذ ذلك بعين الاعتبار - لم
 ١٠٠. تقدم الثورة إلا أقرب الأنظمة إلى طبيعتها ومعتقداتها بكل تأكيد.

وأنا عندما أذهب إلى ذلك فليس لأنني من جماعة قدرت كفاءة

الجمهورية لاستيعاب النظام الإسلامي ودعت إليه من زمن مبكر، وليس لأبي ورثت ذلك من «دعوة» والذي إليها كما أخبرت صغيراً، وإنما لأن حقائق التاريخ تثبته بقوة وذلك أيضاً ما يقوله منظمو التراث.

ما دمنا قررنا أن الجمهورية هي الامتداد الطبيعي لنظام الخلافة وأنها أكثر ملاءمة من أي حكم آخر خاصة في هذا العصر، فإن اعتراضين يطرحان أنفسهما بقوة، وينبغي أن نفرغ منها قبل أن نستأنف المسيرة في مهاوي مصطلحات غارقة وغاربة وغائبة.

هذان الاعتراضان هما معنى «الطاعة» في نظام الخلافة وموضوع «فترة الحكم» وقد تحدثت عن هذين الأمرين في مقدمة كتاب «الأعمال الكاملة» للإمام محمد بن عبد الله، وفي فصل الشكل ليس أمراً إلهياً ولا أحب أن أعيد ما ذكرته هناك إلا أن ترابط الموضوع يجعلني أشير إليهما في عجالة.

ما دمنا قررنا أن الفردية هي طبل نشاز دخل على تناغم الحكم الإسلامي فأفسد اللحن وأفسد العازفين، فإن كل مغلطاتها نشاز وفساد وإفساد.

ولا ينكر أحد أن أعظم معول لهدم الحكم الإسلامي، هو معول «الفردية» وبمجرد سيطرتها على أجهزة الحكم غيرت قوانينه لصالحها ولا نقول بذلك لأن الأسماء بقيت محتفظة بحروفها المجذبة، ولكن معناها تغير إلى شيء آخر، ومن هذه المصطلحات مصطاح «الطاعة» وما يترتب عليه من بغي وخروج، وإمام حق مفترض الطاعة.

وبالعودة إلى الخلافة الراشدة نجد أن الطاعة المطلقة لا وجود

١٤، وإنما تجب متى تحققت شروطها المقترنة «بالثواب» و«بالشورى» والطاعة إذاً هي للثواب لا للخليفة، ثم الطاعة لما أقرته الشورى لا الخليفة وبهذا المعنى نجد أن الخليفة منفذ لما أقرته الثواب وأقرته الأئمة، فهو ليس مطلق التصرف بأية حال، وما دام محدوداً فإن الطاعة إذاً محددة.

لكن التغيير قلب كل شيء على عقب، فالحاكم الآن أصبح . مطلق اليدين والطاعة أصبحت ممدودة الرجلين بكل خضوع واستسلام وتحاذل للحاكم.

إذاً فالطاعة تنتهي من نفسها بالذات، فلا طاعة لمخلوق . معصية الخالق، وإذن فإن الفارق يسقط من ذاته، ثم نأتي إلى موضوع فترة حكم الخليفة مدى الحياة وأنا أقول إن تحديد الفترة . من شرطاً دينياً في نظام الخلافة وإنما كان عرفاً سياسياً متبعاً.

لقد استمر أبو بكر حتى توفي، واستمر عمر حتى استشهد، واستمر «عثمان» حتى استشهد، واستمر «علي» حتى استشهد، بسبب استمرارية الخلفاء الراشدين نشأ العرف السياسي، لكنه ليس من «الثواب» التي لا تقبل تبديلاً، لقد طالب الثائرون على عثمان أن يستقيل. كما أيدهم في مطالبهم هذه بعض كبار الصحابة، ومعنى ذلك أن الاستقالة والإقالة لها وجود، لكن الخليفة رفض الاستقالة بدعوى «ما كنت أنزع ثوباً ألبسنيه الله» وهي كلمة مججلة لكنها لا تقوم على أساس، وإلا فعثمان يعلم بأن الذي ألبسه ثوب الخلافة هم المسلمون بعد جدل عنيف، ولو كان الله هو الذي ألبسه الثوب لما تجادل المسلمون ثلاثة أيام طوال في توليته.

إنني أشكّ كل الشك في أن عثمان رضي الله عنه قال هذه الجملة ولعلها من وحي «مروان بن الحكم» أطلقها على لسان الخليفة وكانت المقدمة والتمهيد لنظرية الحكم الإلهي القاتلة الذي بدأ بمعاوية وبلغ ذروته بالنصور العباسي .

لو استقال الخليفة عثمان لغدت الاستقالة عرفاً سياسياً كالاستمرارية تماماً ولكن المأساة أن الخليفة لم يستقل ودفع رأسه البريء ثمناً لعناد بني مروان .

والزيدية توجب قتل الإمام ومن حده القتل «الإمام الجائر» ومن الجائر؟ هو من استأثر برأي أو مال أي ترك الشورى وعبث بأموال المسلمين وبطبيعة الحال فإن استحلال دم الظالم ليس رأياً رآه بدون أن يستمدّ رأيه من الكتاب والسنة .

وإذاً فإن الاستقالة في نظام الخلافة الراشدة جزء منها لأنه لو كانت الاستقالة ممنوعة شرعاً لما طالب بها المسلمون ولما أيدهم في هذا المطلب كثير من الصحابة .

والثورة على الظالم واجبة في المذهب الزيدي وقتل الخليفة الظالم واجب كذلك عندهم، وهذا يعني أن فترة الحكم مقرونة بشروط محدّدة وإلاّ فالاستقالة واردة أو الخروج من الحياة نفسها وارد . والاستقالة والقتل تحديد لفترة الحكم، وما دام هناك فترة محدّدة سواء بالزمن أو محدودة بالكيفية، فإن التحديد ثابت أساساً وسواء أكانت الفترة لحمس أو ستّ أو ثنائي سنوات أو محدّد بكيفية سير الحاكم أي بوجود العدل في الحكم فإن الفترة من الناحية العملية والنظرية قد تحدّدت، فإذا ما أخلّ الحاكم بشروطه فقد انتهت فترة حكمه وعليه

١١. نخرج من «دار الحكم» إلى بيته سعيداً أو إلى «قبره» قتيلاً.

وعليه فإن فترة بقاء الحاكم في الحكم ليست موضع خلاف بين
«الطامنين» ولو حدد العلماء فترة الخلفاء لما وجد دليل شرعي واحد يمنع
«الك» ولكن أتى للعلماء أن يفعلوا ذلك وهم قد أصبحوا أتباعاً لا قادة.

وإذاً فإن النظامين واحد وإن الجمهورية الحقيقية هي الامتداد
«التطوّر» لنظام الخلافة الذي صاغه المسلمون صبيحة انتقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى في يوم السقيفة.

وأنا لا أزعم أن الجمهورية نبتت من نظام ديني ولكنها كانت
«اللاصة» جهد بشري تخلّقت في تجاربه حتى وصل إلى قمته في العصر
الحديث.

وبما أن النظامين: الإمامي والجمهوري هما خير ما قدّمته السماء
«الأرض» فإنه لا تعارض بينهما حتماً بشرط أن نخلع من أذهاننا الصور
المظلمة للإمامة المنحرفة كما صوّرتة عهود متطاولة من القهر والكبت
والظلم والحرمان.

إننا لو خلعنا من أذهاننا ما أفرزته الأنظمة الأموية والعباسية
والفاطمية ومعظم حكام اليمن المتأخرين الذين حكموا باسم
الخلافة، وعدنا إلى نظام «الخلافة الراشدة» حيث دعم «عمر
ابن الخطاب» مؤسسات الدولة وفق نظام جماهيري شوري تعاوني.

أقول لو عملنا ذلك لتبين لنا أن النظامين يصبان - وإن اختلف
المنبع - في حقل واحد.

وبالمثل ينبغي أن نخلع من أذهاننا الأمثلة السيئة التي أفرزتها

جمهورية العالم الثالث والتي تعتبر امتداداً لعشائرية بدائية متخلّفة، والتي ألقت ضباباً كثيفاً حول الجمهورية نفسها.

بخلع التطبيقات السيئة السمعة والأثر يتجلى لنا نظامان نظريان في غاية البهاء والتألق، ولهذا فتحديد المسيء ضرورة حتى لا تتحمّل الفكرة أوزار التطبيق. إن الأنظمة في العالم الإسلامي سيئة فهل يتحمّل الإسلام وزر ذلك السوء؟ وإن الأنظمة في العالم الثالث سيئة فهل تتحمّل الجمهورية جريرة ذلك السوء أيضاً؟.

إذاً فإن تسمية المسيء باسمه وإبراز أفعاله صواب، بل مفروض، وفي شجب أعماله ما يكفي للتعريف به، ولا حاجة إلى أن نستدعي الأمثلة من قطاع ليست عنده، ولا أن نوزع إساءة فرد على قطاع كامل فنظلم الأبرياء منهم من أجل تكثيف الأدلة على مظالم فرد أو أسرة.

وأنا أفهم وجوب تحديد الفترات التي تمت فيها المظالم، فبين نفاثص «الإمامة المتوكلية» أو الإمام فلان أو الملك فلان أو السلطان فلان أو الشيخ فلان، أفهم ذلك وأحبذه، ولكني لا أفهم قط - وقد حاولت أن أفهم - أن نقصرها على عنصر واحد، لأننا لو عملنا ذلك لكان موقفنا موقف أستاذنا القاضي «محمد الأكوخ» الذي لم يغادر كلمة إلا وهاجم فيها الأئمة، ولما وصل إلى ذكر السلطان «عامر ابن عبد الوهاب» لم يجد من كلمة تمجيد إلا أن دعاه باسم «أمير المؤمنين»^(١) فما عدى مما بدى يا شيخنا؟ فلماذا أصبحت الإمامة على جبين «عامر بن عبد الوهاب» تاجاً متألقاً كأنه الذهب في حين يبدو

(١) القاضي محمد الأكوخ حياة عالم وأمير ص ٢٩٧، مكتبة الجيل الجديد صنعاء الصفحة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٨ م.

على جبين الأئمة بغيضاً كريهاً، ولماذا أصبح شيخنا هنا يمدح، بما كان به يعيب ويقدم، واضح أن شيخنا يدخل على التاريخ أحقاده الخاصة، وهذا لا ينبغي بأية حال فإن كتابة التاريخ يجب أن تكون للتاريخ كما كان، لا كما يجب أن يكون. والتعميم تحجٌ وظلم على الأبرياء.

فعامر بن عبد الوهاب عظيم في قيادته العسكرية، وفي إدارته الحكومية من أفذاذ الرجال؛ إلا أنه مع ذلك حاكم فرد متسلط اغتصب الأوقاف لنفسه، وارتكب كثيراً من المظالم شأنه شأن بعض الأئمة. وللبعض الأئمة أدوار رائعة فمنهم من وحد اليمن ومنهم من أقام موازين العدل ومنهم ظالم لنفسه وأمته، أين نذهب إذاً ممن وحد اليمن ومن أقام موازين العدل؟ وأين نذهب من القول بأن الإمامة وحدت اليمن وصدت الغزاة وأثرت الفكر بالعطاء فكيف يستجير لعن الكل من أجل حفنة أساءت؟.

وأخيراً أريد أن أوضح أنني لا أدعو إلى عودة الإمامة بل إلى تصحيح المفاهيم وصيانة التراث وميزانه بالعدل. وأنا من دعاة الجمهورية الحقيقية وأرى فيها المثل الأكمل لجهود البشرية، ولا أريد أن أزايد على أحد ولا أن يزايد عليّ أحد، فالموضوع علمي بحث لا أرى من شيم العلماء أن يحولوه - تحت إرهاب فكري - إلى تشهير سياسي وقد قلت أنا شيئاً أخطر في عرف الكثيرين، فقد لا يرضى ضمن هذا القول سادتنا الفقهاء وقد لا يرضى به صبيان النظرية الجمهورية ولا المتشجعون من الهاشميين ولا المتوترون من القحطانيين، ولكني أعتقد أن الباحثين هم من سيرضون عنه وذلك حسبي.

الغطاء الزائف

في ٣٠ يوليو عام ١٩٨٨م الموافق ١٧ - ٢١ ذي الحجة ١٤٠٨ هـ، دعت إحدى فصائل القوى الإسلامية إلى عقد مؤتمر لها لدراسة شجون المسلمين، وكان من المدعويين إليه شخصيات من غير المتتمين إلى تلك المنظمة من أجل المشاركة في الرأي عن طريق المحاضرات والحوار والنقاش، بالإضافة إلى المریدين والأنصار.

وفي مدينة «كولونيا» بألمانيا الغربية عقد المؤتمر في ظل مناخ يتنفس حرية وديمقراطية فتفياً المؤتمر تلك الظلال الديمقراطية وعقدوا مؤتمراً إسلامياً في بلد مسيحي، إلا أنهم - كما يبدو - لا يزالون واقفين تحت رهبة ماضيها الفردي، وحاضرنا الديكتاتوري اللذين أشربنا طاعتها قسراً وقهراً مئات السنين، فلم يستفد السادة الأعضاء من المناخ الحرّ ليقول الجميع آراءهم بكامل الحرية وإنما حصر بعضهم الصواب فيما يقولونه هم والخطأ فيما يقوله غيرهم، ولم يسمحوا برأي آخر غير ما ألفوه وغير ما تكس في تلايف أدمغتهم، فكانه يؤذيهم أن يسمعوا غير ما يحمّدوا به.

قدم ممثل اتحاد القوى الشعبية اليمنية الأستاذ «ناصر الحرورة» «مجلة الطالب المغترب» للاطلاع على أبحاثها كمشاركة منه في

الاستفادة من هذه الأبحاث، وكان بها مقال عن السياسة المالية في
 أيام الخلافة الراشدة(*) فلم يعجب البعض، وأغض الطرف عنه
 آخر ورحب به ثالث، وذلك أمر طبيعي تفرضه طبيعة البحث عادة.
 لكن أن يخرج النقاش عن حدود المعقول فهو تأكيد على رسوخ
 التعصب المقيت. وهذا ما حدث حين هبّ الأستاذ «محمود شاكر» -
 وهو غير العالم المصري المعروف - كالملدوغ ولم يتمالك أعصابه فقال:
 هذا كفر.

مهلاً أخانا مهلاً! فليس التكفير ملك يمينك حتى تهب الغفران
 من تشاء وتحرم من تشاء، وتنزع الإيمان ممن تشاء، وتعطيه من تشاء
 فإنك لست على كل شيء قدير. إن ذلك ليس من الإسلام في شيء،
 وأنت بمنح الغفران الكنسي عليم. ومن الأجدرك أن لا تقفوا ما
 ليس لك به علم، ولا تقتبس الأمثلة في التكفير ومنح الغفران من
 الكنيسة» فأنت - كما علمنا - ابن إمام مسجد بار.

فما له قبس من غير نوره؟

لم يطرح الأستاذ أي رأي آخر يشير إلى وجود خطب الرسول،
 أو يعطي تفسيراً آخر أو يذكر مصدرها وإنما هتف: كفر كأنها كلمة
 نسبيح تسيل من فمه الطيب. وبطبيعة الحال لم يطرح رأياً وإنما أصدر
 حكماً ومن ثم فلم يبق أمامي إلا أن أقاضيه بحديث الرسول الأعظم
 صلى الله عليه وآله وسلم (من كفر مسلماً... إلخ).

وآخر هتف مذعوراً وهو يرى «مألوفه» يتساقط أمامه: امنعوا
 هذه المجلة فهذا المقال يفرّق أمر المسلمين... .

(*) هو المنشور هنا تحت عنوان «المؤسسات في عهد الخلافة الراشدة».

صحيحة من فقد القدرة على الاحتفاظ «بالموروث» المترادف حتى لا يتساقط. إنه يخاف انهياره، فلم يجد أمامه منطقاً يدافع به سوى الخوف على أمر المسلمين من أن يتفرق.

ولكني يخفف منظمو المؤتمر الهياج الثائر أعلنوا من على منصة الرئاسة سحب المجلة عن طاولات المؤتمرين، وطالبوا بأن ينسحب الموضوع بتاتاً وكأنما ألقى إليهم شيئاً نكراً.

وأنا مع كل ذلك أفترض في الذي كفر والذي خاف تفريق أمر المسلمين الطيبة وغفلة الصالحين، وإلا لجائيت الأول بين يدي الله وصرخت في وجه الثاني كما صرخ، ولكني أظنها من غفلة الصالحين من الذين ولجوا «كيس القطن» ولم يخرجوا منه وأظنهم سيظلون في أكفانهم هذه أحياء ما امتد بهم العمر - أطل الله أعمارهم - وقصر طول تكفيرهم، كم هم طيبون هؤلاء غفلة الصالحين.

إنني أقدر فيهم حسن عواطفهم ونبل مقاصدهم ولكنهم لا يفقهون، إنهم عاطفيون جداً كما يبدو والعواطف أحياناً تقتل، وقد قال الشاعر الأخطل الصغير - وأرجو أن لا أكفر مرة ثانية للاستشهاد بشاعر نصراني -: «ومن الحب ما قتل» وفي أحسن تقدير فموقفهم موقف الموضع الجاهل التي تخاف على وليدها من الموت فتخفي عله وأوجاعه عن الطبيب، وتظن أن دفء عواطفها سيرد عنه غائلة الموت، أو موقف ذلك الأعرابي العاطفي الذي يرى وليده يحتضر فإن صرحت له بالحقيقة وطلبت منه أن يسعى إلى جلب طبيب ينفر نفور الإبل الهائمة ويغضب غضب الكريم على عرضه المهذور، ولكن إن خدعته وقلت له إنه سيشفى ولا يقلق عليه ولا يحتاج إلى طبيب

سيأسن إليك أنس القطا بالغدير، ويرتاح إليك راحة الظمان لرؤية الماء، ويغفو على التطمينات تاركاً أمر المريض لأظافر العلل.

إن عواطف «المرضع» الجاهلة وعواطف «الأعرابي» هذه هي مواطف هؤلاء نفسها إزاء جثث الحكم في تاريخ الإسلام وأغماطه، فمنح بين موقفين: إما أن نظل نحصر على حماية الحكم المنخور لتظل حشته المحنطة توحى لنا بالخدر والنوم والرضا، أو نقف مع أنفسنا وقفة صريحة فندفن الجثث المحنطة العفنة ونستخرج نموذجنا الخالد نموذج الخلافة الراشدة - بعد أن نزيل ما لصق به من تزوير بغض نجعل منه منطلقاً جديداً نستوحى منه ما ينفعنا في انطلاقتنا الجديدة.

أعود الآن فأناقش أولئك الذين يصرخون في إيقاع بليد بعد أن أفلسوا من المنطق: إن هذه الأبحاث تفرق أمر المسلمين، بل بلغ الواحد من هذا الركب الهائم أن يقول: إن القول باختفاء خطب الرسول والخلفاء الثلاثة كفر. هكذا وبكل بساطة وكأن الكفر في شفتيه سبيح وتهليل.

وخوفاً من أن يهتز ما ألفوه ويرتعش ما ثقفوه فإنهم لا سالون عن صحة الوقائع من عدمها لكنهم يختبئون - حتى لا يهزموا - تحت المهادن الغوغائي - كفر وتفريق أمر المسلمين. والسبب في ذلك أنهم لا يضيفون إلى ما علموا شيئاً آخر غير ما علموه ثم يحرصون على ما تلقفوه فلا يقرأون إلا ما يغذي هذه المعرفة فقط ولذلك انغلقت أفكارهم عليها فلا يطمعون في المزيد. فإذا جاءهم علم آخر يصدم ما ألفوه ويهز ما أقاموه ويرعش ما بنوه ينبرون للدفاع بدون بصيرة ولا نبصر حتى قبل أن يعرفوا طبيعة هذا العلم الجديد وهل هو في

صالحهم أم لا ، لا يهمهم ذلك وإنما يهمهم أن لا يهتزّ ما حفظوه ولا يرعش ما لقنوه لكيلا يتعرّوا وتتساقط أوراقهم فإذا بهم أعجاز نخل خاوية لا ترى لهم من باقية .

ولكي يستروا هذا العري فليس من سبيل أمامهم وقد أغلقوا مشارب التغذية العلمية المفتوحة إلا أن يرفضوا كل الرفض ما يتلألا أمامهم وينطوا على ما ألفوه ويعبدوا ما كان آباؤهم عليه عاكفين . إن الانغلاق على ما لقنوه يصل إلى درجة رفض امتصاص التغذية نفسها فتصاب العقلية بالذبول . والثقافة المغلقة لا تجد مناخاً لتقتات منه سوى اجترار متكرر لأفكار تحفّ ، وعندما تهبّ عليها رياح المعرفة لتلقحها لم يعد لديها ما تستقبل به لواقح العلم فتجتثها من فوق الأرض ما لها من قرار .

لو أنهم فتحوا عقولهم وغذوها بمختلف الثقافات لأينعت لهم ثمرات زاهرات في كل مواسم الخصب والحياة ، ولكنهم اختاروا الانغلاق على ما لقنوه ووجدوا عليه آباءهم فتحوّلت أفكارهم إلى جثث محنطة تستدعي طلب المغفرة على ما انطوت عليه .

ولو شئنا لأمطرنا عليهم أسئلة كثيرة سيكونون في أجوبتهم من الخاسرين ، ولكننا سنختار سؤالاً واحداً هو: هل أمر الأمة المسلمة اليوم شمل حتى يتفرّق . . . ؟

ونحن نعرف وهم يعرفون أن أمر الأمة المسلمة قد تمرّق منذ زمن بعيد ، تمرّق سياسياً أولاً ثم مذهبياً ثانياً ، والخلافات المسلّحة بين المسلمين معروفة ، والخلافات القاتلة بين المذاهب معروفة ، وقد جاء وقت فنيت فيه قرى ومدن وترملت أيتام وثكلت نساء ، واستبيحت أموال ودماء بسبب الخلاف بين الحنابلة والشوافع وغيرهم

على نحو ما هو مسطور في تاريخ ابن الأثير وغيره . . .

وهل المسلمون اليوم وحدة واحدة؟ أم إنهم متمزقون ضائعون؟
أنهم ساكتون على جروح فاعرة فإذا حاول محاول تنظيف الجراح
مصرخوا من الألم . . ألم الوجع على ما ألفوه .

نحن نفتقد المكاشفة الصريحة، ولكي ينجح العلاج فلا بد من
التفتيش بدقة عن الداء قبل كل شيء آخر وبدون ذلك تبقى الجراح
فاعرة والفرقة قائمة .

كيف سنبحث حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم ملكاً عضوضاً وكيف ستبين
الانحراف الخطير في هذه النقلة المفجعة؟

وكيف سيتم الحديث عن نهاية الخلافة الراشدة؟ وكيف سيدعو
الداعون إلى حكم إسلامي بدون أن يفصحوا عن سبب ضياع
نموذجهم الوحيد «الخلافة الراشدة» .

إن هؤلاء العلماء من غفلة الصالحين لا يريدون أن يتحدثوا عن
أسباب ومسببات، ولا يريدون أن يعترفوا بالنقلة المفجعة، ولكنهم
بنامون تحت قدر محبب ساقه الله لهم نعمة أو نقمة، لا فرق لديهم،
ما داموا بذكرياته ينعمون .

لم يسألوا أنفسهم كيف سيميزون بين غلط «الخلافة الراشدة»
وغلط «الملكية العضوض» التي حددها الرسول الأعظم . عليهم أن
يزيلوا الأوساخ التي لصقت بالحكم الإسلامي حتى يتلأأ النموذج .

ثم ماذا يريدون من الصمت على الظالم، ولمصلحة من هذه
الوقفة؟ ولماذا يسخرون أقلامهم وألسنتهم للدفاع عن الظلمة، عن

المسيئين لحكم الإسلام، ولماذا يبرّون أعمالاً للطواغيت في الأرض، لا تبرّ ويعطرون جيفاً لا تعطر، ويحنّطون جثثاً تنهراً، لماذا كل ذلك. العناء أيها السادة العلماء.

هل هذا الموقف امتداد لموقف ما يسمى «علماء السلطة» فهم يدافعون عن مصالحهم ومنافعهم أيضاً.

ثم كيف ستتم وحدة الأمة بدون نقاش مصيرها إن لم يكن عندها تصوّر واضح لماضيها؟ إن أعداء الإسلام يستمدّون سهامهم من الأمثلة التي مارسها حكام ظلمة معتدون؟ هل يجوز لنا أن نحافظ على الالتصاق المشؤوم بين تلك الأمثلة وبين صورة الحكم الإسلامي، وندافع عنها؟ إننا بذلك فعلاً نمزق الصورة الرائعة والحلم الرفيع.

كيف إذاً سيدافع سادتنا غفلة الصالحين عن حكم الإسلام وهم يوفّرون الأمثلة السيئة بوجهها الكالح من كل زمن ومكان تقريباً.

من قال إن كشف المظالم دعوة إلى التفرقة إن الكل يعرف أن الحفاظ على المظالم هو نفسه حفاظ على التفرقة لأنّه حفاظ على النفور من أي التحام.

لماذا - سادتنا غفلة الصالحين - لا يأخذون القضايا المغايرة بحسن النية، لماذا وضعوا سوء النية أمام أعينهم قبل كل شيء، فلا يأخذون الرأي الآخر إلا وقد ولج من باب سوء النية أولاً، ثم يدخلونه على أفكارهم وقد نضوا عليه سيف الهجوم.

لماذا لم يقل سادتنا غفلة الصالحين: بأن ما ندعو إليه دعوة إلى

إعادة الثقة بحكم الإسلام بطريقة تنتزع الأمثلة السيئة من صورة الحكم الإسلامي وتضعها ضمن سجل الانحرافات السياسية التي لا يمكن بأية حال أن تشكل سوابق قانونية وأمثلة دستورية للحكم الإسلامي .

لماذا - سادتنا غفلة الصالحين - لم يقرأوا، وإذا قرأوا لم يفهموا، وإذا فهموا صمتوا ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ و﴿الظالمون﴾ و﴿الكافرون﴾ .

لماذا يخافون من مواجهة الحقائق؟ هل لأن عصبية المذهبية وقد همتها السلطة أصبحت جزءاً منها فهي تدافع عنها وتحمي حماها .

أم إن العصبية المجردة المتخلفة لا تزال قائمة في النفوس تحجب عنها نور الحق والحقيقة؟ المفروض في دعاة الحكم الإسلامي أن يملكوا الجراءة فيقومون بنقد صريح لتجربة الحكم منذ انطفاء الخلافة الراشدة حتى اليوم، فيقومون المعوج، ويوضحون السبيل .

لماذا يسارعون - بدلاً عن ذلك - إلى اتهام كل بحث يسعى لتمييز حكم الله عن حكم البشر وتبرئته مما لصق به من انحرافات البشر بإيجاد التفرقة .

أي تفرقة - سادتنا غفلة الصالحين - تعنون . ؟

وهل المسلمون اليوم وحدة واحدة حتى نخاف تمزقها أيها الإخوة الطيبون؟

هل بعد هذا التمزق والتفرق والضياع من تفرقة وتمزيق وضياع؟

لماذا وصل المسلمون إلى هذه الهاوية؟ هل لأنهم سكتوا عما
المظالم، فلم يأمرُوا بمعروف ولم ينهوا عن منكر؟ لو أنهم أخذوا على
الظالم لما أصابهم ما أصابهم بسبب صمتهم وخرسهم.

ماذا يعني لديهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ هل هو أم
بالصمت أم بالنطق؟ لو كان المسلمون يملكون حرية الرأي - كما
أمرهم دينهم - لما استغلَّ ظالم قوة سلطته، ولكن سادتنا غفاه
الصالحين آثروا العافية والمال فسكتوا أو صمتوا أو برروا للظالم
فعلته.

لقد أدى الصمت على المظالم والانحرافات إلى صياغة هذا
المجتمع الجديد الذي يحاربونه الآن أو يدعون أنهم يحاربونه.

كيف سيهدمونه وهم ممن شارك في بنائه؟ هل يصمتون على
المظالم التي كانت سبباً في خلق هذا المجتمع الجديد؟ كيف سيرزون
نموذج الحكم الإسلامي والصورة لديهم مختلطة بين غط الخلافه
الراشدة وبقية أنمطة الحكم؟

لماذا إذاً يحاربون بعض ظلمة الحاضر «كعبد الناصر» كما
يعتقدون وهم يحملون عبء الدفاع عن ظلمة الماضي؟ لماذا لا تحسب
عليهم تفريقاً لأمر المسلمين كما يحسبون على أولئك الذين يحاولون
البحث عن جذور الانحرافات ليقطعوها ولتجف دغل المظالم
الكثيف، لماذا يخلّون لأنفسهم ما يجرّمونه على الآخرين؟.

وهم في محاربتهم للمجتمع المعاصر يبهمون ولا يفصحون،
يغمغمون ولا ينطقون، يتحدّثون عن الحكم الإسلامي ولا
يفصلون، أي حكم إسلامي يريدون؟ أحكم الخلافة يغنون؟ أم إلى

الاموية يسعون؟ أم إلى العباسية يقصدون؟ أم إلى الفاطمية ينجون؟
ماذا يريدون؟ ماذا يريدون؟ ماذا يريدون؟

لا أحد يعرف ما لديهم. إنهم يطلقون دعوات عامة بدون
مصاصيل فتتداعى إلى الذهن صور الجنايات الأموية والفظائع
العباسية والفتن الفاطمية، فيخاف المسلمون منهم قبل أن يخافوا
من الآخرين، هل يقرأون التاريخ؟ ألا يشاهدون رحلة ابن بطوطة
في ربوع العالم الإسلامي فيشاهدون سلسلة من المظالم يتولى كبرها
حكام المسلمين الجبابة وهم ينحرون المسلمين نحرًا، وسيرون أن
الفوارق بينهم وبين الأباطرة والأكاسرة قد امتحنت تمامًا. إن المسلمين
اليوم خائفون على أنفسهم من دعاة الحكم الإسلامي نفسه تلك
حقيقة لم تعد سرًا، وإذا لماذا يخاف المسلمون من المسلمين؟ لأنهم
غير مطمئنين إلى نوعية الحكم - وأغبطته مختلفة في تراثنا - الذي
سيحكمون به، فلماذا لا نطمئنتهم إلى ما سيحكمون به. يريد
المسلمون اليوم أن تبقى رؤوسهم على رقابهم ولا تفصل عنها إلا
بكتاب الله لا بأمر ملك؟ وأمير مؤمنين مزعوم.

أي غط - سادتنا غفلة الصالحين - تريدون؟ أي غط تريدون؟

زَوَالُ الظِّل

قامت الخلافة الراشدة على حكم المؤسسات أي على المشاركة في الحكم والشورى في الأمر كما رأينا. ثم جاءت «الأموية» فقلبت الحكم الشوري الجماعي إلى فردي مطلق - كما قدّمنا - وإزاء تيارها الجارف لم يعد في وسع «محاولات التصحيح والإصلاح» إلا أن تنسحق بضراوة وقسوة. فأخذت «ثورة الحسين» و«ثورة زيد بن علي» فيئس الأمل، وجشع الطامع، وانسحق المظلوم، والتجأ «الإصلاحيون» إلى التستر والاختفاء والتأمر، فلما تم لهم الأمر وانتصر الثوار على الأمويين تغلب دهاء الماكر على صراحة المؤمن، فانتصر «أبو جعفر المنصور» على ثورة «النفس الزكية» و«الهادي العباس» على «الحسين الفخي»، وإلى تقاليد «ملكية قيصر» أضيفت تقاليد «ملكية كسرى» وظهرت «بغداد» وارثة لكل التقاليد الملكية الغاربة. ولم يبق من أثر «ملكة» و«المدينة» سوى نقطة ضوء بعيدة . .

أضاف العباسيون إلى الحكم نظرية ثيوقراطية وأصبح المنصور العباسي بموجبها «ظل الله في الأرض» وبذلك وصلت الفردية إلى قاب قوسين أو أدنى من مرتبة الربوبية، ثم عمق «الأتراك»

«البويهون» و«السلجوقيون»، وغيرهم الاتجاه الفردي وأوجدت الازدواجية في الحكم بين «السلطان» و«الخليفة» حالة إرباك كبرى، تغلب السلطان على الخليفة ولم يبق له من الأمر شيء سوى روحانية ضعيفة ابتدعوها لم تحمه من الطرد والإهانة وتسميل عينيه وقتله.

وهنا وجد رجال «الفقه» أنفسهم أمام حالة غريبة، بل شاذة، بهم قد قبلوا - على مضض - اندماج «الخلافة» في «الفردية»، فأسهموا في نقض «ركن ثابت» من أركان السياسة الإسلامية وما هم الآن أمام ملك صرف بدون أي غطاء ديني حتى زائف وهو السلطان البويهي والسلجوقي فلمن تكون الطاعة؟ ولمن البيعة؟ ولمن المشورة؟

وقف الماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) أقضى قضية عصره، في بداية الحكم الازدواجي يدافع عن انهيار الخلافة فأصدر «الأحكام السلطانية» في السياسة المدنية الشرعية، وأعطى الخلافة من القداسة والصلاحيات ما لم يحلم به حاكم وكان القصد من ذلك أن يمنع انهياراً بدأ.

لكن الانهيار استمر، وقامت «السلطنة» إلى جانب «الخليفة - الملك» وهنا ظهر الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) ليقر هذا الوضع الشاذ فأفتى بتكريس الأمر الواقع وبذل الطاعة «للخليفة السجين اليدين» و«للسلطان المطلق اليدين».

وتعطي الأيام ويضع المغول نهاية «للخليفة - الملك» ولم يبق على الساحة إلا الملوك والولاة مجردين من أي غطاء فقهي فجاء «ابن جماعة» (٧٣٣ هـ / ١٣٣٣ م) فكان صوت هذه الفترة وقال بوجوب طاعة الحاكم وبأن لا عدل بدونه فهو ظل الله على الأرض وعلى الجماعة القبول به أيّاً كان. وهذا يصحّ في الإمام، كما يصحّ في سائر الحكام، ثم جاء «ابن خلدون» (٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) فاعتبر الأمر أمر

غلبة، ومن غلب حكم، ومن حكم فقد فرض طاعته . فقلل إلى - بعيد من «المعايير الدينية» وأبرز «المعايير الطبيعية»، وجعلها - فاصلاً بالضرورة .

ثم جاء بعد المهالك، السلاطين العثمانيون «فزّنوا السلطان برتوش الخلافة» وأضاف السلطان إلى منصبه الحقيقي ألقاباً كثيرة منها الخليفة . وفي ظل السلطنة هذه تضاعف نفوذ الخلافة إلى أقصى درجة

إذا فشان السلطنة العثمانية شأن الأموية والعباسية والفاطمية ؛ أنها ليست خلافة قط لا بسبب فقدان العنصرية القرشية كما يدعى . أنصار الخلافة العربية، وإنما بسبب انتهاء «الثوابت» الأساسية، أي تفرغ المؤسسات من محتوياتها الثابتة كالشورى مثلاً وغيرها . وعندما حصلت المشاركة بين الحاكم والمحكوم بعد إنشاء المؤسسات الحديثة «كالمبعوثان» وغيره كانت التغيرات قد طرحت تصوراً غربياً آخر تماماً فتمثلت به ، مستبعدة التصور السياسي الإسلامي محتفظة فقط بالإسلام كرابطة روحية . وعندما ألغى دكتاتور تركيا «الخلافة» لم تأس عليها القيادات الإسلامية كثيراً بسبب أن «أتاتورك» ألغى الملغي أساساً، فلم يضاف جديداً . والجديد الذي ألغاه هو السلطنة أي الدولة العثمانية أما السلطة الروحية فلا نعتقد أن العثمانيين حظوا بها كثيراً إلا في معاركهم وحروبهم ، وإلا عندما بدأت الأمبراطورية في الانهيار وبدا الشبح الاستعماري هو البديل ، عندئذ أحيطت الأمبراطورية العثمانية بسبب الخوف من البديل الرهيب بسياج من الشعور الإسلامي ، وبلغ هذا الشعور ذروته أيام عبد الحميد الثاني - رحمه الله - عندما عزز سلطة الدولة بسلطان الجامعة الإسلامية .

ولكن الوقت كان متأخراً وكانت العراقيل قد نصبت في وجهه،
فحككت فيه فلم يؤد دوره .

إذا فالمشاعر الحقيقية آنذاك كانت مشاعر خوف من البديل
العريب الشكل والروح ، لا مشاعر خوف على محتوى حكم سقط منذ
الآن . . . وقد يكون السبب أنه عز على المسلمين وعلى مشاعرهم زوال
الظل » الباهت الواهن لأعجاد التاريخ كما يقول الدكتور فتحي
منان في كتابه « ابن باديس »^(١).

وأنا أزعم لنفسى زعماً أحسبه يقيناً أنه لو كانت القيادات
الإسلامية الأخرى مقتنعة بأن ما ألغاه دكتاتور تركيا هو الخلافة فعلاً
لاستشاطت النيران من تحت قدميه ، ولسارعت بتنصيب خليفة
جديد ، وإني أعتمد في هذا الرأي على رد الفعل عند القيادات
الإسلامية آنذاك .

« فابن باديس » الرائد المؤثر في الفكر الجزائري لم ير جديداً في
إلغاء الخلافة :

(فيوم ألغى الأتراك الخلافة - ولسنا نبرر لهم كل أعمالهم - لم
بلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي ، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً
خاصاً بهم ، وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى ،
وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح
الإسلام)^(٢).

(١) دكتور محمد فتحي عثمان : عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية
المعاصرة في الجزائر ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م الكويت دار
القلم .

(٢) عبد الحميد بن باديس ١٧٦ .

وكان الإمام «محمد عبده» لا يرى - في محاولة السلطان «عبد الحميد» إحياء لقب الخلافة - (أدنى فائدة للمسلمين لجهالة السلطان «عبد الحميد» ورجاله بمعنى الخلافة) وفي عام ١٣١٥ كان الإمام محمد عبده قد وصل إلى قناعة أن المسلمين أنفسهم ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن الكريم، وأن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه^(١). أما عبد الرحمن الكواكبي فقد هلل ولا شك لإلغاء الفكرة لأنه يؤمن «بخلافة إسلامية عربية»^(٢) لكن الأحداث أفضت بها إلى «ملكية عربية قومية» بفعل النشاط الدائب للقوميين العرب تحت قيادة الشريف «الحسين بن علي».

أما الأزهر الشريف فنأدى بالدعوة إلى مؤتمر ديني برئاسة شيخ الأزهر يعقد في مدينة القاهرة يحضره ممثلون عن جميع الأمم الإسلامية للبحث فيمن يجب أن يتولى الخلافة الإسلامية^(٣)، وكان يشاع وقتها أنهم سيرون في اتجاه الملك «فؤاد» ويظهر أن الأزهرين استعدوا فعلاً لهذا العمل.. وإذا فقد انتهى القوميون العرب والأزهريون بحسن نية - ومن حيث لا يدرون - إلى الوقوع في المصيدة الإنكليزية التي حبكها الإنكليز بإحكام ودقة؛ ذلك أن الإنكليز تبنا الفكرة فرفعوا شعار حماية الخلافة بغية تحطيمه نهائياً وهكذا خفف ظهور الوجه الإنكليزي في رعاية المؤتمر من سورة الغضب على أتاتورك وإلغاء الخلافة.

(١) المصدر السابق ١٧٦.

(٢) المصدر السابق ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ١٧٥.

(٣)

حَدِيثُ فِي الْمَذَاهِبِ

مُجْتَمَعٌ تَبَدَّلَ

التبديل حدث في كل شيء ومن ثم تغير المجتمع تغييراً جعل إعادته إلى ما كان عليه مهمة أكثر صعوبة لقد تبدلت مثله وقيمه حتى مس القضايا الفكرية المجردة طائف من جنون التبديل والتحويل.

إن الحالة التي أعقبت انتصار «معاوية» قد بدلت الأرض غير الأرض والناس غير الناس وأدخلتهم في مهامه ليس لها نهاية، وساقتهم إلى اقتحام ما لا يقتحم. يعطينا (ابن أبي الحديد) صورة مرعبة للعملية التي بدلت القيم العالية المثال عقب انتصار معاوية وانتقامه يقول:

(روى أبو الحسن علي بن محمد بن أبي سيف المدايني في كتاب الأحداث قال كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل «أبي تراب» وأهل بيته، فقامت الخطباء في كل كورة وعلى كل منبر يلعنون علياً ويبرأون منه ويقعون فيه وفي أهل بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفة لكثرة من بها من شيعة علي عليه السلام فاستعمل عليهم «زياد بن سمية» وضم إليه «البصرة» فكان يتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم أيام

علي عليه السلام فقتلهم تحت كل حجر ومدر وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل وطردهم وشردهم عن «العراق» فلم يبق بها معروف منهم . وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة، وكتب إليهم أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل ولايته والذين يروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم وأكرمواهم واكتبوا لي بكل ما يروي كل رجل منهم . . ففعلوا ذلك حتى أكثروا في فضائل «عثمان» ومناقبه لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلوات . فكثرت ذلك في كل مصر . . فليس يجيء أحد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروي في عثمان فضيلة أو منقبة إلا كتب اسمه وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً، ثم كتب إلى عماله أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلا وآتوني بمناقض له في الصحابة . . فرويت أخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجد الناس في رواية ما يجري هذا المجرى، حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر وألقي إلى معلمي الكتاتيب . . ثم كتب إلى عماله نسخة واحدة . . «أنظروا إلى من أقامت عليه البيعة أنه يحب «علياً» وأهل بيته فاحموه من الديوان وأسقطوا عطاءه ورزقه . . فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه «بالعراق» ولا سيما «بالكوفة» حتى إن الرجل من شيعته ليأتيه من يثق به فيدخل بيته فيلقي إليه سره ويخاف من خادمه ومملوكه ولا يحدثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة . . حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي «الديانين» الذين لا

يستحلون الكذب والبهتان فقبلوها ورووها وهم يظنون أنها حق ولو علموا أنها باطلة لما رووها. فلم يزل الأمر كذلك حتى مات «الحسن ابن علي» عليه السلام فازداد البلاء والفتنة، فلم يبق أحد من هذا القبيل إلا وهو خائف على دمه أو طريد في الأرض. ثم تفاقهم الأمر بعد قتل «الحسين» عليه السلام، وولي «عبد الملك بن مروان» فاشتد على الشيعة وولى عليهم «الحجاج بن يوسف»^(١).

ويقول الجاحظ - وهو من يفضل «أبا بكر» على «علي» (وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابة وخوفهم العواقب وأراهم أن في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض حتى قام «عبد الملك بن مروان» و«الحجاج بن يوسف» فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه)^(٢).

نحن الآن أمام مجتمع آخر تماماً ليس للعدل فيه أثر، لقد مات «أبو بكر» وجاء «عمر» ولم تسفك قطرة دم. ولقد رفض «سعد بن أبي عباد» بيعة «أبي بكر» كما رفضها أنصاره فلم يعذبوا ولم ينتهك لهم عرض، وقد استشهد «عمر» وقتل ابنه قاتل أبيه فأراد المسلمون أن يقتصوا بآبائهم الخليفة الشهيد القاتل لولا حيلة «عمرو بن العاص» أنقذته من قانون العدالة، واستشهد «علي» ولم يصب الخوارج بجريرة «ابن ملجم»، أما مجتمع ما بعد الخلافة الراشدة فالصورة كما رأيت مرعبة هائلة، لم يكتفوا بقتل النفس البشرية بل قتلوا المثل والقيم.

(١) - شرح نهج البلاغة مجلد ٥ ج ١١ : ١٦ دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت بدون تاريخ.

(٢) رسائل الجاحظ. الرسائل الكلامية: ٢٤٤. تحقيق د. علي ملحم، منشورات دار مكتبة الهلال بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٧.

وإزاء هذا الاضطهاد المرير قاوم الشيعة هذا الظلم بوسائل أخرى فاخترعوا الأحاديث في فضائل الإمام وانتقاص خصومه فقوى الحكم جماعة أخرى تدعى البكرية «نسبة إلى أبي بكر» لمهاجمة الإمام نفسه. ويقول ابن أبي الحديد (وأعلم أن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلقة في صاحبهم حملهم على وضعها عداوة خصومهم. . فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث. . فلما رأت ما قد وضعت البكرية أوسعوا في وضع الأحاديث. . فقابلتهم البكرية بمطاعن كثيرة في علي وفي ولديه. . ولقد كان الفريقان في غنية عما اكتسباه واجترحاه ولقد كانت فضائل علي عليه السلام الثابتة الصحيحة فضائل أبي بكر المحققة المعلومة ما يغني عن تكلف العصبية لهما فإن العصبية أخرجت الفريقين من ذكر الفضائل إلى ذكر الرذائل، ومن تعدد المحاسن إلى تعديد المساوئ والمقايح^(١).

وسواء أصح رأي «ابن أبي الحديد» في أمر المبتدئ أم اعترض عليه معترض فالذي يهمننا هنا هو الحالة التي جعلت المسلمين بعد ٤٠ عاماً ينهشون لحومهم ودماءهم بذلك الشكل الهائج.

(١) شرح ابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١١ : ١٧.

نعم للمذاهب، لا للتعصب

بدأت المذاهب الإسلامية الفقهية تتكون نتيجة اختلاف فهم نص الحديث، فكان العالم - نتيجة فهم خاص به وبمحيطه - يفهم دلالات النص ويفتي به، أي أنه كان يبذل جهده في فهمه ليحل بما وصل إليه إشكالاً فقهياً. ^{إنه}

وكان هذا الاختلاف في معنى مدلول النص هو البداية الأولى للاجتهاد.

ثم تفرقت بالمسلمين المطارح ووجدوا عوالم تتعامل بغير ما عرفوه فتناول كل عالم حل قضاياها بما يتلاءم مع ظروفه وبيئته قياساً على «الثوابت» وأخذاً بالرأي «فوجد المسلمون في هذه الحلول مخرجاً وتيسيراً». ومع الأيام تكوّن الأتباع فهذا يتبع إماماً وهذا إماماً وذلك إماماً، ومن ثم تكوّنت المذاهب الفقهية، وجاء من بعدهم خلف أضافوا إلى كل مذهب إضافات جديدة لا تخرج عن ثوابته، وهذه الإضافات أيضاً هي ما تسمى «اجتهاد مذهب» ولما توسعت «المذاهب» وتبحر العلماء في العلم واطلعوا على سائر الأقوال والآراء توصلوا إلى إضافات ليست من هذا المذهب أو ذاك وسمي هذا المنحى من التفكير «بالاجتهاد المطلق».

وهكذا أخصب الفقه الإسلامي وأمرع واستطالت شجرته وكثر ثمره، وتنوعت ألوانه، وبينما كان في طريقه الصاعد النامي فوجئت الأمة بقرار رسمي يقضي بحصر المذاهب الفكرية بأربعة مذاهب لا غير، أي بتجميد الفكر في حدود ما وصل إليه، ومن ثم منع أي اجتهاد أو إضافة أو زيادة.

إن حصر الفكر في «أربعة أدمغة» فقط هو أعظم جريمة ارتكبت بحق الفكر نفسه، إذ أدى حصره إلى بداية فترة الجفاف الذي أصاب الفقه، والفقه هو مجمل الحياة عند المسلمين، وكانت تلك أولى النتائج المرة. من ناحية ثانية أدى هذا الحصر إلى تفاعلات داخلية ضمن الأتباع كان لا بد لها من أن تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل، ولما كان حصر الفكر في «أربعة أدمغة» فقط قد قوبل بالرضا من هؤلاء الأتباع أنفسهم فإنهم لم يجدوا لإضافاتهم مكاناً، فتحول ذلك التفاعل إلى حماس ملتهب في الدفاع عن ورثهم، كما عبر عن نفسه، في سلسلة من التصادمات العنيفة والدامية بين أتباع «الأدمغة الأربعة» وبهذه الطريقة تجذرت المذهبية، وأصبحت آراء الأئمة الأربعة عند الأتباع بمثابة نصوص كأنها «قرآن» يتلى، وبذلك أقاموا حولها سوراً لا ينفذ إليها شيء، أو ينفذ منها شيء.

وبهذه الصلابة فقد الاجتهاد إبداعه، ولم يعد هناك سوى تكرارات مملة على شكل حواشٍ وإضافات أصبحت طعنة للتصلب والتجمد. وبدافع الحرص على ما بقي من عتاد، وبدافع الإحساس بخسارة ما فقد من مغنم، اشتعل التعصب لحماية البقية الباقية على أساس أنها المعادل الحصينة للدفاع عن المقومات العقائدية لمجتمع

فقد كل شيء . وهكذا ظن كل فريق - وقد أجذبت الينابيع - أن بحيرته هي الصافية وأن حقله هو المثمر .

وعلى هذا الأساس تحولت المذهبية - بسبب انقطاع الاجتهاد - إلى عصبية مدمرة ، وأدى الجفاف إلى الانغلاق على ما بقي من الحصاد فبقي يأكل نفسه .

فإذا أضفنا إلى ذلك تدخل السلطة في المذاهب فإن الخلافات السياسية قد وجدت لها مكاناً في البنية المذهبية ، بل يمكن القول بأن المذاهب السياسية قد نشأت قبل تكوين المذاهب الفقهية ، فكانت الشيعة حزب الإمام علي وكانت السنة السياسية حزب الحكام وكانت المرجئة حزب بني أمية وكانت الخوارج حزب هذه الفئة المتمردة على المجتمع كله ، والعباسية حزب بني العباس ، وضمن هذه الأحزاب الرئيسية تفرعت الأحزاب الأخرى .

وفي ذروة الصراع السياسي بين تلك الأحزاب استنجدت كلها بالقرآن والسنة لتدعم مواقفها فدخلت السياسة في المذاهب الدينية واختفت فيها إلى درجة أنها غابت فيها بحيث لم يظهر لها أثر ، فبدت وكأنها فقه خالص مما ألبس بعض الأفكار السياسية كالإرجاء والخضوع للظلم ملابة دينية تلفعت بها ، وكان الفقهاء الخالصون حتى وهم في محاريبهم الفكرية السياسية يخدمون - بإقرار الطغيان - قواعد الانحراف .

وفي كتابه القيم والجيد عن الإمام «زيد بن علي» تناول الإمام «محمد أبو زهرة» موضوع الفرق بين الاختلاف والمذاهب من ناحية وبين الطائفية من ناحية أخرى ، ودعا إلى الإبقاء على المذاهب

والخلاف باعتبارها إخصاباً للفكر، على حين شدد على إلغاء الطائفية ومحوها.

ونحن مع الإمام «أبو زهرة» فيما ذهب إليه من ناحية الهدف، ولكننا بحاجة إلى تعبير أدق لتنفادي ما اصطُلع على تسميته «الطائفية» إذ أصبحت اليوم مصطلحاً للصراع بين أبناء الديانات المختلفة على ما هو دائر اليوم في لبنان. وقد أخذت الطائفية معناها الديني من المفهوم السياسي للصراع اللبناني في الفترة المتأخرة، أما من قبل فإنها تعني القوى السياسية المتطاحنة من أتباع الدين الواحد، كما كان الحال عند ملوك الطوائف في الأندلس «رمزاً» لمعنى سياسي لقوى متناحرة، أما الطائفية بالمعنى الديني فهي من صياغة المسيحيين في مصر ولبنان والبلدان التي توجد فيها أقليات دينية غير إسلامية.

إذاً ليس هناك في رأيي طوائف دينية في التاريخ الإسلامي وإنما هناك فرق متقاتلة. إن ما يجري في لبنان يوضح الفرق بين صراع المذاهب وصراع الطوائف، فما كان من حرب بين أبناء الدين الواحد فهي مذهبية ومذاهب وما كان بين الأديان المختلفة فطوائف وطائفية. لذلك علينا الآن أن نفرق بين المذهبية والطائفية وعلى هذا الأساس لا يوجد بين المسلمين طائفية وإنما يوجد مذهبية.

من هنا فإننا ندعو إلى إلغاء المذهبية والإبقاء على المذاهب ونطالب بإلغاء الخلاف والإبقاء على الاختلاف، فالخلاف انشقاق، والاختلاف تفسير، (واختلاف أمّي رحمة) كما يقول نبي الرحمة.

الاختلافات إذاً في الرأي والآراء تنوع وتعدد وثمر، والخلاف تعصب وتجمد وتحجير، والمذاهب الإسلامية تراث المسلمين العظيم

فيجب الحفاظ على ذلك التراث بغية الاستفادة منه لا الإثارة به،
لكننا لا نرى اقتصرها على أربعة ولا على تحديدها بعدد محدد لأننا لو
أبقيناها محصورة لجمدنا أنفسنا - كما قلنا مراراً - على تحوُّم القرن
الثالث الهجري، وليس من سبيل إلى إلغاء المذهبية إلا بإطلاق
الاجتهاد من أسرهِ والسماح له بالتحليق في سماءنا المجيدة.

ولن يتم لنا ذلك إلا إذا آمننا بحق الرأي الآخر في الحياة،
وإيماننا بجدارة الاجتهاد يحل كل تناقض، وإذا تم لنا ذلك - أعني
إعادة الاجتهاد بمارس دوره - فلن يبقى للمذهبية والخلاف وجود.

الشَّيْعَةُ الْحَقِيقِيَّةُ وَالسُّنَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ

أن تقف في وجه التيار الهادر تحاول إيقافه فضرب من الجنون .
إنه - بكل بساطة - سيطورك في موجه المتدفق غريقاً، أو يرمي بك في شواطئه جريحاً، أما أن تخرج منه منتصراً فذلك أمر نادر .

وأنا قد رأيت أن أواجه التيار لا بالوقوف أمامه، فلست أملك الشجاعة الكافية لمثل ذلك الموقف، كما أن الجدوى من تلك الوقفة عدم صاير، على أي لن أكون ذلك الجريح الذي يضمّد جراحه، ولن أدعي أنني سأكون ذلك المنتصر الذي يرفع أعلامه . ولكنني سأحاول أن أصرف أمواجه الهادرة إلى جداول تنساب وينابيع تغني .

وبدون هذه الطريقة - كما أؤمن - سيبقى تيّار الخلافات يتدفق على حقول المذاهب فتنبث الضغائن، وتزرع الأحقاد، وتظل الأمة - من ثم - مرعى لسوائم الخلاف . وأنا أعلم أن المتصدي لتصريف ذلك التيار سينهش بالمخالب والأظفار ويسلق بالألسنة الحداد، ويدفن - إن قدروا عليه - بحطام سدوده، وفوق ذلك ينهر عليه وابل من الاتهامات . ولكن لا بدّ مما ليس منه بدّ، حتى لا يستشري الشر أكثر مما هو عليه وحتى لا يستمر زمناً أطول .

وإذا ثبت لدى الجميع ما ثبت لدينا من أنه لا «نص» على أحد في «الخلافة» - كما سيأتي - بعد «الرسول» فقد جف أحد التيارات العارمة، ودنت ديار التباعد من الديار، ولا يعني ذلك أننا سلبنا من الشيعة «أمير المؤمنين» فشيعة عليه السلام باقية إلى أن تتحول الأرض ومن عليها، ثابتة ثبوت أفكاره العظيمة، راسخة رسوخ مبادئه الكريمة . وإذا فإن «الشيعة» في رأيي ليسوا هم من يقول «بالنص» أو يقول بأولية «الخلافة» أو أولويتها إلى آخر معزوفة الخلاف السيء العواقب، ولكن الشيعة هي التي تلتزم بمنهج في الحياة، منهجه في الحكم، منهجه في الشورى، منهجه في السياسة المالية، منهجه في السياسة الاجتماعية، منهجه في الأخلاق، منهجه في العدل الاجتماعي، إلخ، إلخ . . . أما أن يتقدم عليه «أبو بكر» أو يتأخر فلا يضر ذلك من الأمر شيئاً، وسواء أتأخر «الإمام» أو تقدم فإن القضية ليست في «الأول» ولا في المتأخر. القضية في جوهرها قضية «المنهج» فمن سار على منهجه فهو من شيعته، أي من حزبه بلغة اليوم، ومن رآها في «أبي بكر» و«عمر» فهو من شيعتهما، أي من حزبهما، والإسلام يكفل لكل واحد حرية ما يختار، فليس بمفسد في الأرض من اختار «أبا بكر» ولا بعابث من اختار «عمر» وإنما الجميع أخوة في إطار الإسلام تفاوتت بينهم المناهج والاجتهادات في سبيل الأفضل، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾. إذاً فالشيعي الحق هو المتمسك بمنهج عليه السلام، والمقتفي أثره المطالب بتحقيقه والمتبع لأخلاقه في المعاملة ورفق العداوة.

أما الذين يتخذون من أولية أو أولوية الخلافة رمزاً لتشيعهم ثم لا يعملون بمنهج ولا يسلكون سبيله ولا يقتفون أثره فشأنهم شأن

الذين يرفعون شعار السنة رمزاً لتسنتهم وهم مع ذلك يعملون مع الظلمة ويخوضون في الباطل ويداهنون .

حسب المواصفات السائدة آنذاك والمواصفات التي لم تكن قد استكملت ولم تتضح تفاصيلها بدقة جرى انتخاب «أبي بكر الصديق» خليفة لرسول الله وإماماً مفترض الطاعة بإجماع المسلمين في نهاية الحوار، وإذاً فإن انتخاب «أبي بكر» كان انتخاباً صحيحاً وإن كان ناقصاً، فأهل الحل والعقد وفي ظل مناخ بدأ يستكمل لوائحه قد بايعوه وارتضوا به إماماً حتى أولئك الذين رفضوا بيعته في البداية .

ومن الواضح أن انتخاب الخليفة الأول لم يخل من تجاوزات وفجوات حتى قال الخليفة الثاني «عمر بن الخطاب»: «لقد كانت بيعة «أبي بكر» فلتة وقي الله المسلمين شرها»^(١). إلا أن القول بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، لخير ما توصف به «التجربة الأولى» .

وفي رأيي أن «جدل السقيفة» قد وضع النواة الحقيقية لحكم إنتخابي شوري، وأن هذه النواة بدأت تتطور في أثناء الخلافة الراشدة وتستكمل نواقصها، وكانت على وشك أن تنتهي من بناء ديمقراطي سبق العالم الحديث بأكثر من ألف سنة، لو لم تؤكل في يوم أسود، ولو لم يحدث الانقلاب الأموي الفردي فقلب المؤسسات الديمقراطية رأساً على عقب وأقام على أنقاضها حكماً فردياً دكتاتورياً قيصرياً كسروياً،

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢ : ٢٢١ دار الكتاب العربي طبعة مصورة عن طبعة القاهرة بمراجعة نخبة من العلماء برئاسة عبد الوهاب النجار بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٣/١٩٨٣ م .

وفي الوقت نفسه أخفى بكل الوسائل جريمته فكان يتغنى بفضل قتيله وهو يكمل تصفيته .

وليس ذلك فحسب بل ادّعى في جراءة مذهلة أنه وارث قتيله .

لقد تم إذاً اغتصاب شرس للاسم المضيء ولللتركة العظيمة من قبل أدعياء نصبوا أنفسهم بالقوة ورثة شرعيين ، كما أسموا أنصارهم بأنصار عام الجماعة . والحق أنه لم يكن بعام جماعة إطلاقاً بل بعام فرقة ، وقد قال الجاحظ - وهو ممن يفضل أبا بكر على «علي» : (وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحولت فيه الأمة ملكاً كسروياً والخلافة منصباً قيصرياً)^(١) . ثم لم يدخر الأموية جهداً في تغيير المعالم ، ضمن اسم الإسلام ومنذ البداية أضافوا إلى اسم «عام الجماعة» اسم السنة فأصبح الاسم عام «السنة والجماعة» وقد استفادت من حديث شريف قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحسن بن علي : (إن ابني هذا سيد ، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين عظيمتين)^(٢) .

ومع أن الوصف النبوي كان موجهاً لابنه الحسن : (إن ابني هذا) فإنه من الطبيعي أن يسمى الحسن وأنصاره - وليس معاوية وأنصاره - بأهل السنة والجماعة ، لأن «الحسن» ابن رسول الله هو

(١) ضمن رسائل كتاب رسائل الجاحظ - الرسائل الكلامية - مصدر سابق .

(٢) النسائي ، باب الجمعة ص ١٠٧ رقم الحديث ١٤١٩ و ١٤١٠ ويقول عنه المقبلي أرجه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال : حسن صحيح والطبراني وابن عساكر والمقدسي ، وفي بعضها أرجوه أن يصلح «العلم الشامخ ٣٨٤» .

الذي حقق ما تنبأ به الرسول من إشاعة السلام، لكن الأمويين، سرقوا هذا الوصف أيضاً وألصقوه بحكمهم، فقتلوا الحكم وسرقوا الاسم، وتلا ذلك سلسلة من الاغتصابات من أجل أن يتم بناء هيكل الفرد الأوحده.

«وحرص الأمويون على الاحتفاظ بذلك الاسم العظيم لمآرب كثيرة، فمنه يقبسون بريقاً نبوياً يسكبونه على أثوابهم الداكنة، وبه يواجهون حركة نشيطة بدأت تتكون وتنمو بسرعة هي الشيعة وثوارها، وبه يشهرون سيف العنف في وجه الخوارج».

وبالرغم من أن هذا الاسم «أهل السنة» أصبح فيما بعد صفه متنازعا عليها بين المذاهب الأخرى، إلا أن السنة الأموية قد تمكنت من الاندساس بينها فأصبح لها حصه كبيرة فيها.

إن نبض السنة الأموية يرتفع في أكثر من موقع ونلمسه في أكثر من جهة. فهناك علاقة شبه وثيقة بينها وبين «أهل السنة المذهبية» من خلال اعتراف كثيرين من أتباع المذاهب الأربعة بالأمويين «خلفاء مفترضي الطاعة» وهناك ارتباط آخر أبقي الأموية ضمن ذلك البنيان، هو أخذ الأتباع بتحريم الخروج على الإمام برأ كان أو فاجراً عادلاً كان أو ظالماً وهذا هو ما سعت إليه السنة الأموية وغرسته في البنية الفكرية.

وقد يظن ظان بأننا نقصد بهذا القول الإمام الأواب «أحمد بن حنبل» لأنه قال به، لكننا لا نقصده قط، ذلك أن الأمويين ربطوا بذلك بين تحريم الخروج وبين الموالاته، وشاع وذاع أن من حرم الخروج فقد والى، وتلك خطيئة أخرى، فالذين يحرمون الخروج لا

يقولون بالموالاة بالضرورة، وإنما هم يدعون إلى احتماله والصبر عليه . خلاصة الأمر أن الإمام «أحمد بن حنبل» - وقد اعتنق سياسة الرفق - كان لا يرى المقاومة الإيجابية وإنما كان يدعو إلى المقاومة السلبية، أي عدم التعاون مع ما يريده الحاكم، لذلك صبر في محنته صبراً عظيماً ولم يدع إلى الخروج على «المأمون» أو «المعتصم» وفي الوقت نفسه لم يدع إلى التعاون معها لقد كان إذاً يدعو إلى المقاومة السلبية . والمقاومة السلبية على كل حال رفض للظلم .

ومع ذلك فهناك ارتباط بين السنة الأموية وبعض المذاهب السنية الفقهية في القضية السياسية بالذات لا شك فيه، كما أن هذا الارتباط قد ألحق «بأهل السنة» ضرراً سياسياً واضحاً من حيث أبرزهم حماة نظرين لدولة الظلمة فعلياً إذاً أن نستخرج «السنة الأموية» من أهل السنة المذهبية أولاً . ثم نفرق بين أهل السنة وأهل الحديث حتى لا يظل الالتباس قائماً، أو على الأقل نميز هذا من ذاك حتى يتحمل كل مذهب مسؤوليته .

وهنا ينبغي أن نوضح نقطتين مهمتين، الأولى: أن رؤساء المذاهب الأربعة «مالك» و«أبو حنيفة» و«الشافعي» و«أحمد بن حنبل» كانوا ضد السلطة الظالمة وكان لكل واحد منهم مع تلك السلطة مواقف عذاب، لكن أتباعهم هم الذين غيروا وبدلوا .

والنقطة الثانية التي نحب أن نوضحها هي أن «أهل السنة» لا يعني «أهل الحديث» «فأهل السنة» هم «أهل الفقه» و«أهل الحديث» هم الذين جمعوا أحاديث رسول الله وقدموها للناس لتنهل منها جميع المذاهب . فهي ينوع كل المذاهب لكنها ليست مذهباً فقهياً ويصح أن

نطلق عليهم اسم «الأصوليين» - بالمعنى الإسلامي لا بالمعنى الحديث، أي التطرف لما قاموا به من نقل وتسهيل الوصول إلى الأصول.

ونلاحظ عابرين أن مصطلح «أهل السنة» قد ظهر إلى الوجود قبل ظهور «أهل الحديث» بفترة تاريخية طويلة، مما يعني أن «أهل السنة» في البداية كان يعني ما ذهبنا إليه لكن بعد ظهور الأئمة الأربعة أعيد تركيبه ليأخذ الأمويين معه ضمن أمجاد هؤلاء الأفاضل، ولا يستطيع أحد أن يغفل بقاء السنة الأموية ضمن هذا الاسم العظيم.

واضح إذاً أننا لا نقصد بالسنة الأموية السياسية «المذاهب الأربعة» فنحن منها وإليها وهي أقرب إلينا من جبل الوريد، كما لا نقصد بالشيعة «المغالين» و«المتطرفين» منهم ونحن من الشيعة الحقيقية وإليها ويجب أن يكون هذا الكلام واضحاً بدون تسويق ولا مدهانة.

إن مصطلح «أهل السنة» كما هو معروف اليوم مصطلح فضفاض عريض شأنه شأن مصطلح «الشيعة». و«السنة النبوية» ينوع لكل المذاهب، والادّعاء بحصره في فئة معينة مناف للحقيقة فمما لا شك فيه أننا بحاجة إلى توضيح المختلط من التسميات وفرزها عما لصق بها، إذ إن مصطلح السنة اليوم كما تتلقفه العامة وتردده الألسن يدخل فيه المذاهب الأربعة على خلافاتها، ويدخل فيه علماء السلطة وأمرائها وملوكها من ظلمة ومنحرفين وعادلين، ويدخل فيه «أهل الحديث» أيضاً.

كما أن مصطلح الشيعة أيضاً فضفاض وغامض ويدخل فيه كل فروع «الباطنية» ومنحرفيها ومبتدعيها وملوكها وأمرائها من ظلمة

ومستقيمين. ولو ذهبنا أعمق لوجدنا «المذاهب الأربعة» نفسها في اختلاف شديد وكل مذهب يدعي لنفسه «السنة» بمعناها الدقيق أي «الحديث» فيظن كل مذهب منهم أنه الوحيد الذي يمثل السنة النبوية خير تمثيل، وفي هذا الصدد يؤكد الإمام المصلح المفكر الزيدي «صالح المقبل» أن الشافعية هم أكثر المذاهب موافقة للسنة في مذاهبهم أي الأخذ بالحديث^(١) وواضح أنه يقصد بالسنة: الحديث، لا السنة المذهبية.

ولو كان هذا الفهم لدى أتباع المذاهب الكبرى موجوداً وواضحاً لتمييز المندسون في «السنة» وفي «الشيعية» على السواء ولعرف الناس أن هناك «سنة ساسية» غير «السنة النبوية» بكل تأكيد.

وبهذا التفسير المقبلي نفهم معنى السنة ونفهم بالتالي أن الزيدية تعتمد في فقهها على السنة وكذلك الشيعة الجعفرية، إلا أن «الاجتهاد» الذي اعتمده المذهبان قد أضاف إلى الفقه شيئاً كثيراً فبدأ الحديث وكأنه قد غاص في ذلك الفيض الهائل من الابتكارات والإضافات.

إن المحاولة الرائعة التي قام بها بعض علماء الزيدية عندما قعدوا «القواعد» تعتبر واحدة من أروع العمليات في سبيل إيجاد الحل المصيب. ذلك أن بعض فقهاء الزيدية وضعوا قواعد عامة اتخذوها أساساً ومحكاً للنظريات الفقهية فما وافقها أخذوا به وما خالفها تنكبوا عنه، وبهذه الطريقة امتلأ الفقه الزيدي بآراء الأئمة الأربعة وأئمة أهل البيت وأئمة الحديث واعتمدوا ما وافق تلك القواعد مذهباً ولو

(١) العلم الشامخ مصدر سابق ص ١٠٨.

خالفوا رأي الإمام زيد أو الإمام الهادي^(١). وبذلك أنهوا على نهج رائع مرارات الخلافات وهذا يدل على أنه ليس في وسع مذهب واحد أن يدعي تمثيل السنة فالجميع يتنازعونها، فهي إذاً صفة مشتركة لكل المسلمين. وحديثنا بالطبع ليس عن أهل «السنة النبوية» إذ ليس بينهم وبين الآخرين خلاف إلا بقدر ما تفهمه عقلية عن أخرى وفهم عن فهم في إطار واحد، فالمذاهب الأربعة والشيعة الجعفرية والشيعة الزيدية جميعاً أهل سنة في نظرنا، وأن لا خلاف بينهم سوى السياسة و«أهل السنة» و«الشيعة الجعفرية» و«الشيعة الزيدية» كلهم شيعة الإمام بمعنى من المعاني، وإذا فإنا ننزع بمقالاتنا هذه طائفة صغيرة من طائفة كبيرة اغتصبت الاسم وأسمت نفسها «أهل السنة» ودافعت عن الفردية والوراثة وسوء المنقلب في المال والأهل والولد كما ننزع عن الشيعة متطرفيها ومغالييها، وهاتان الفرقتان المندستان ألحقنا ضرراً بالغاً بأهل السنة الحقيقية، وبالشيعة الحقيقية فنحن الآن نسل السنة الحقيقية كما نسل الشيعة الحقيقية من باطليها كما نسل الشعرة من العجين.

إلى جانب ذلك غرس الأمويون في بنية الفكر السياسي بذرتين خطيرتين للغاية وهما مذهب الإرجاء^(٢) والقول بتحريم الخروج على الإمام «ونائج البذرتين واحدة وإن اختلف اللفظان». فأما الإرجاء

(١) للمزيد من العلم بهذه الخطوة الرائعة اقرأ «قواعد المذهب الزيدي وتدرجه» للعلامة القاضي الحسين أحمد السياغي. مكتبة غمضان لإحياء التراث اليمني، ربيع الأول ١٤٠٤ هـ / يناير ١٩٨٤ م.

(٢) الزيدية - ٥٧٧، الناشر دار الزهراء للإعلام الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤.

فقد أصاب المسلمين بالتخاذل والإحباط حيث أرجئت كل القضايا إلى يوم القيامة فسلبت من المسلم أدواره، وإذا كان الإرجاء يمثل الجانب السلبي، فإن تحريم الخروج يمثل الجانب الإيجابي من السلب. فهو ينقل القضية من إرجاء مستسلم إلى أمر حاسم لا يملك معه صاحبه غير كبح الجماع، وهكذا ذفف تحريم الخروج على ما أبقاه «الإرجاء» من الإيجابيات.

بانتهاى الحكم الأموي انتهى معه «عام الجماعة» لكن الانقلابيين العباسيين احتفظوا باسم «عام السنة» من أجل رفعه في وجوه أبناء عمومته الهاشمين. وعلى نحو مثير استقبل أتباع المذاهب الأربعة بني العباس - فصيلاً من فصائلهم ورحبوا بهم بعد أن كانوا في أثناء الصراع مع بني أمية مطرودين من حظيرتهم، فجازاهم العباسيون بإصدار أمر بتحديد المذاهب في أربعة فقط هي المذاهب المعروفة اليوم وذلك لتفادي شرعية الشيعة.

بهذه الطريقة ضيق المتوكل العباسي الأضييق وحجر المتحجر، ونتيجة لهذا التحديد الشرس والإغلاق الضاري أقفل باب الاجتهاد نهائياً عند أتباع المذاهب الأربعة، أي باب الإثراء والإنماء والتطوير ولم يعترف باجتهاد الآخرين فتجمد العقل وذبل.

إن تلك البذرة الأموية والتغذية العباسية والفاطمية، إلخ قد استشرت وتوسعت واختلطت بغيرها، وأكلت ما عداها ثم تجسدت في شكل ضحيتها وتزينت بأسمائه حتى لاح أن كل ما قدمته من صنوف الحكم إنما هو الحكم الإسلامي بعينه وذاته، وإنها - من ثم - الممثلة لثراث الإسلام السياسي، وبشكل لا يفصل بين المتشابه إلا حذق متمكن.

ومع أن الشيعة تميزت بسماة وخصائص جيدة أهمها شرطا العدل والعلم في الإمام لكن الشيعة الجعفرية أبقت على الجاء الفردية ممثلة في النص - الحق الإلهي - «والعصمة» مما أدى جميعه إلى تغييب الوجه الحقيقي للخلافة الراشدة، وكثف ذلك ما أشيع من أن المذاهب الأربعة تؤيد كل من تغلب وحكم، فاحت الفوارق به الخلافة والمملك وبذلك نضبت الينابيع وأجذبت الحقول السياسية إلى من حكم الفرد وحده.

وخلاصة الخلاصة أن «السنة النبوية» التي أصبحت فيها جزءاً من الكيان المذهبي كله قد اتخذت من اسم السنة مدداً وعملاً لتثبيت حكم الفرد، وتحويل الخلافة إلى ملك عضوض نفس الاختيار والشورى وتبني الوراثة. وانطلى هذا العمل حتى على الشيعة الجعفرية نفسها، وبدلاً من أن تفنده طرحت مشروعاً آخر لا يقل تحجيراً عن الأول، بل يمكن القول إن الأموية بوجه الخصوص فاستفادت منه فائدة كبيرة للغاية، ذلك أن الشيعة - طرحت مقابل الاختيار والشورى الذي تم في السقيفة موضوع «النص» والحق الإلهي فاستقطب الأمويون بقية الأسر الطامحة إلى صفها في مقاومة ما أبدته الشيعة الجعفرية من حصر الحق فيها ومنعه عن الآخرين وبذلك الحصر فسحت المجال للأموية أن تبدو وكأنها المدافع الشرعي عن حق الاختيار وكأنها أيضاً تمثل التيار الديمقراطي مقابل التيار «اليوقراطي» رافعة شعار حق «النخبة» في الحكم، ولقد كانت من الذكاء بحيث إنها قدمت نفسها وكأنها امتداد لموقف الخلفاء الثلاثة الأوائل مقابل ما يطرحه الشيعة من حق الحكم المحصور في أهل

البيت، ومع أنها أجهزت على الخلافة الراشدة في أثناء صراعها مع الشيعة فقد بدت وكأنها تدافع عن قتلها الأول وتحمي حماء. وانطلقت هذه الحيلة - مع شدة وضوح تناقضها - على الكثيرين أيضاً، ففي الوقت الذي كانت تمارس فيه هذه التمثيلية كانت تغمد خنجرها في عنق الخلافة الراشدة، وفي الوقت الذي كانت تنهي فيه دور النخبة، دانت تقييم حكم العشيرة، وقد ثبت لنا من استقراء التاريخ أن المبالغة في رفع الشعارات ليس إلا غطاء يخفي قتل محتوى الشعار نفسه.

قبل الانتهاء من هذا الحديث عن الشيعة والسنة يحسن بنا أن نشير إلى أن الزيدية مهيئة لأن تواصل راية الانفتاح أكثر من غيرها من المذاهب لما في طبيعتها العقلية من نزوع إلى التطلع إلى الأفضل والأخذ به.

فهي قد ابتدعت «القواعد» لتجنب التمذهب المنغلق. وإن الوصول إلى فكرة «القواعد» نفسها دليل على التطلع المستمر والسعي الدؤوب إلى الأجدى والأفضل، إن انفتاحها على المذاهب والأخذ من كل مذهب ما تراه حقاً، قد خلق فيها رفض التعصب. ويرى الدكتور المعاصر السني «أحمد صبحي» في كتابه الزيدية (بريء معظم كتاب الزيدية من ذلك التعصب وإن أصيب أحدهم بداء التعصب وبخاصة أتباع الجارودية قوموا المذهب وصححوه)^(١).

ويقول عنه (لا أكاد أجد مذهباً أكثر سباحة وأعدل قصداً تجاه

(١) الزيدية ص ٥٧٧ الناشر دار الزهراء للإعلام الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤.

الخصوم من الزيدية، بل ومنهج مفكرهم في العرض الفريد لا يعرض مختلف الآراء على السواء في نزاهة وموضوعية ثم يرجح المقتضى ما يراه لاشطط ولا إسفاف ولا ارتداء زي كهنوت، وإصدار أحكام التكفير على المخالفين^(١).

ثم يوضح ذلك في الحاشية فيقول (راجع على سبيل المثال، البغدادي من الأشاعرة الذي لا يكفر المخالف ويحرم الصلاة خلفه، عليه فحسب، بل ومن شك في كفره فهو كافر، وأمثاله في معظم الفرق كثيرون)^(٢).

ويقول المقبل عن الزيدية إنهم (يوافقون المعتزلة في العقائد، وأما الفروع فإنهم يختلفون: منهم من يغلب عليه مذهب الحنفية ومنهم من يغلب عليه مذهب الشافعي موافقة لا تقليداً ومنهم من لم يكن كذلك بل شأنهم شأن سائر المجتهدين)^(٣).

ثم يقول: (إنما يعظم الخلاف التعصب)^(٤).

ويقول القاضي حسين السياغي: (إذا سيرنا مسائله وقارناها بمسائل المذاهب المدونة بفقهاء الأمصار نجدتها تتوافق في ثلاثة أرباعها تقريباً مع فتاوى فقهاء العراق من أصحاب «أبي حنيفة» والرابع يتوزع أثلاثاً بين أن يكون مما وافقه عليه مالك والشافعي رضي الله عنهما)^(٥).

(١-٢) الزيدية ص ٥٧٧ الناشر دار الزهراء للإعلام العربي ، الطبعة الثالثة

١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ .

(٣) العلم الشامخ ٣٨٩ .

(٤) المذهب الزيدي ص ١٠ - ١١ .

فمذهب هذا شأنه لا بد وأن يحمل راية الانفتاح الكامل، وهو مؤهل لذلك خير تأهيل من الناحيتين الفكرية والفقهية، ومن الناحية السياسية أيضاً. فالمذهب الذي يتولاه إمام فقه حنفي أو شافعي أو هادوي هو بكل تأكيد من طراز فريد.

لا نقول ذلك تعصباً وإنما تقريراً لواقع.

القَرَابَةُ وَالصَّحَابَةُ أَوِ الرِّوَاغُفِضُ وَالنَّوَاغِبُ

التبديل حدث في كل شيء إذآ، إلى درجة مس قضايا مجردة ما كان أحد يظن العبث بها. ولعل مصطلح «القراة والصحابا» خير مثال على ذلك، وينبغي أن نوضح أن مصطلح الصحابة الذي نناقشه الآن ليس هو المراد به المعنى العام ولكن المعنى المحدود المراد به الخلفاء الثلاثة. فحينما نسمع مثلاً أن فلاناً يسب الصحابة فالمراد بهم هنا هم الخلفاء الثلاثة ومن شايهم، ولا يعني مجموع الصحابة الآخرين وكذلك القراة فالذين يهاجون القراة إنما يعنون بها الإمام علياً، ومن تبعه من أولاده وأحفاده، وثاروا واستشهدوا إلا من وقف من أهل البيت في المساجد وعكف على الدراسة والتدريس.

فمن هو الصحابي أولاً؟ أجاب الإمام العظيم «صالح المقبلي» على ذلك فقال: (وجه هذا الكلام ما كررناه إنهم بصطلحون على شيء في متأخر الأزمان، ثم يفسرون الكتاب والسنة باصطلاحهم المجدد: والصحبة ليس فيها لسان شرعي، إنما هي بحسب اللغة، وكذلك سائر الألفاظ، التي وردت بها فضائل «الصحابة»، لكن المحدثين اصطلحوا وقضوا بغير دليل: على أن الصحبة لكل من رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أورأى هو النبي صلى الله عليه وآله

وسلم ولو طفلاً بشرط أن يكون محكوماً بإسلامه ويشترط أن يموت على ذلك ولا يرتد. ولا يشك منصف بل عاقل أن هذه القيود أمر اصطلاحي، لا تقضي اللغة بها، لأن الاشتقاق إنما هو من «صحب» لا من رأى أو رؤي تحقيقاً أو تقديرًا ليدخل الأعمى، وكان عليهم أن يقولوا: تقديرًا قريباً أو نحوه ليخرج المعاصر الذي لم يره، بل ليخرج كل أحد، إذ التقدير بحر واسع، فهذا أصل الخطأ في هذه المسألة كما قد حذرناك من هذه الغلطة التي وقع الناس كثيراً فيها.

ثم بعد أن تم لهم تعريف «الصحبة» ذيلوها باطراح ما وقع من مسمي الصحابي. فمنهم من يتستر بدعوى الاجتهاد. دعوى تكذيب الضرورة في كثير من المواضع. ومنهم من يطلق - ويا عجباه من قلة الحياء - في ادعاء الاجتهاد «لبسر بن أرطاة» الذي انفرد بأنواع من الشر لأنه مأمور المجتهد «معاوية» ناصح الإسلام في سب «علي بن أبي طالب» وحزبه، وكذلك «مروان» و«الوليد» الفاسق، وكذلك الاجتهاد الجامع للشروط في البيعة «ليزيد» ومن أشار بها وسعى فيها أو رضىها وما لا يحصى^(١).

وواضح من هذا النص أن الشخصيات التي تكلم عنها الإمام «المقبلي» كانت كلها أعضاء في السلطة الأموية، وتبرير أعمال هؤلاء دليل على أن «ولاة الأمر الأمويين»، هم الذين يحركون القضايا وفق مصالحهم وبالطريقة التي يختارونها ويرونها مناسبة، إما عن طريق المال والوعيد، أو بالقمع الشديد أو بتسخير العلماء للدفاع، وبهذه

(١) الأرواح النواfix ص ٣٧٥ - حاشية رقم ١٣٥ تحقيق القاضي عبد الرحمن الأرياني وهو بهامش كتاب العلم الشامخ.

الطريقة خضع كل شيء تقريباً لعملية التبديل الهائلة التي شملها البناء كلها.

وكدليل على ذلك نجد أنهم وصلوا إلى مواضع لا يخطر في بال الوصول إليها ومن ثم تم استخدامها لصالح التحوير، وهذا ما كاشف لك سرها مفصح لك عن خباياها.

كانت «القراية» و«الصحابية» تحظى بحنان بالغ من المسلمين لتمثله من صحبة رائعة، وأثر لرسول الله باق إلى يوم الدين.

وبعد فاجعة «كربلاء» ازداد شغف المسلمين بالقراية وأحاطوها بحنان بالغ، لما قدمت من تضحية في سبيل الله ومن ثم أدرك «ولاة الأمر الجدد»، خطر نمو العاطفة الجياشة خاصة مع ما يصحبها من ثورات وتضحيات بالغة الثمن، وأيقنوا بأنهم إن لم يعملوا شيئاً فستتحول هذه العواطف إلى بركان هائج يطيح بهم، لذا عمدوا إلى شق «الصحابية» عن «القراية» وعمدوا إلى جعل «الصحابية» - ممثلة في الخلفاء الثلاثة الراشدين - شعاراً لهم مقابل «القراية» - ممثلة في أهل البيت - شعاراً للشيعة، وهكذا غدت القراية رمزاً للشيعة، والصحابية رمزاً لولاة الأمر. ولسوء الحظ نجحت هذه الخطة، عن طريق استخدام «فقهائ السلطة» في تهيجها وإثارتها فاضطر «فقهاء المعارضة» للدفاع عن «القراية» وبهذه الطريقة بدا وكأن «القراية» شيء و«الصحابية» شيء آخر.

إن الخطأ الذي وقع فيه معظم فقهاء المعارضة أنهم لم يدركوا فتنة «ولاة الأمر» الجديدة على حقيقتها، وإلا كان عليهم أن يدافعوا عن «الصحابية» بالحرارة نفسها التي يدافعون بها عن «القراية» فيسطلون بذلك مفعول فتنة «ولاة الأمر» لكن مع الأسف الشديد وجد من

أعداء الولاة الجدد فعلاً من لا يدافع عن الصحابة أو يسكت عنهم بل ومن يهاجم بعض كبارهم كالخلفاء الراشدين ومن ثم ساعد - في خضم هذه الفتنة الأموية - على إنجاح المكيدة الأموية وأسهم فيها. وهكذا تولد جرح جديد ناجم من التفريق بين «القرابة» و«الصحابة» وكأنهما شيان مختلفان، مع أنه لم يخطر ببال أحد هذا التفريق الرهيب النتائج؛ إذ لم تكن القرابة والصحابة - منذ أن رافق «أبو بكر» رسول الله في هجرته ونام «علي» في فراشه - إلا رمزاً للعمل الواحد، والصحابة السابقون من المهاجرين والأنصار جنود الله وثواره. وأهل البيت جنود الله وثواره، فهما شيء واحد، لكن السياسة الأموية فرقت بين المسلمين في شأنها حتى غدت مشكلة من المشاكل الرئيسة التي تزيد الخلاف استعاراً.

ويقول الإمام المقبلي: (إن الشيطان وجدها فرصة إلى التفريق بينهم ونقص فضلاء الأمة من «الصحابة» و«القرابة» حتى قل الجامع بينهم بخالص الولاة. وهذا في الفضلاء وأما الحمقى فيصرحون ويجعلون النصب تولى «الصحابة» كما جعل أولئك الرفض تولى أهل البيت^(١)).

ثم يقول (ولقد رأي في أصحاب لي ناس ونحن عند قبر «الحسن السبط» ومن معه من تلك الطبقة الرفيعة من أهل البيت - قدس الله أرواحهم وحشرنا في زميرهم آمين - وقد فاضت عبرة أجدنا وقد دخل أولئك للزيارة فما وسعهم إلا أن تركوا الزيارة ونكصوا وسبونا سباً فاحشاً^(٢)).

(١) العلم الشامخ ١٠٩.

(٢) المصدر السابق ٣٧٣.

ويقول الإمام القبلي: قال «ابن حجر العسقلاني» - وهو إمام في المتأخرين كامل - في ترجمة مروان: «إذا ثبتت صحبته لم يؤثر الطعن فيه، يعني ولما ثبت، وكأن الصحبة نبوة، أو أن الصحابي معصوم، وهو تقليد في التحقيق بعد أن صارت عدالة الصحابة مسلم عند الجمهور والحق أن المراد بذلك الغلبة فقط، فإن الثناء من الله تعالى ورسوله - وهو الدليل على عدالتهم - لم يتناول الأفراد بالنصوصية إلا غايته عموم مع دليل شمول الصحبة لمطلق الرائي ونحوه ركياً. جداً»^(١)، ويخلص القبلي إلى قوله:

(والله ما قال قائلهم ذلك نصحاً لله ورسوله، اللهم إلا مغفل لا يدري ما يخرج من رأسه قد سلم مقدمات وغذا لحمه وعروقه بالهوى، والتقليد، وعود جسمه ما اعتاد، فصار ذلك غذاؤه ثم أخذ يتجاسر في البناء على ذلك كمنظائر لها قلماً يخلو منها أحد وإن اختلفت مكانتها في الدين. غايته أن الورع يتحرز من الرضا بتلك الطوام، فمن غار عن المعصية ثم رضيها كان كمن حضرها، والعكس، كما صرح به الحديث النبوي)^(٢).

وقال في موضوع آخر: (لكن المتسمين «بالسنة» اصطلاحوا على مسمى «الصحبة» ثم حملوا معنى الثناء في «الكتاب» و«السنة» على اصطلاحهم، ثم جعلوا معنى الصحابة أن لا يضر معهم ذنب بتلفيقهم. لم يدل عليها دليل إلا الهوى في الأول، والهوى والتقليد في الآخر ومقابله.

(١) المصدر السابق ١٧٣.

(٢) الأرواح النوافخ مصدر سابق ص ٣٧٥.

غلاة الشيعة بغلو مثله كما سلكوا ذلك في كثير من الديانات^(١). ويقول: (وعلى الجملة فمن تتبع تلك الموارد وسوى بين «الصحابة» فهو أعمى أو متعام، فمنهم من علمنا عدالته ضرورة وهو الكثير الطيب، ولذا قلنا: إنها غالبية فيهم بحيث يسوغ ترك البحث عن أحوالهم، بل قال بعض أئمة الزيدية - وهو المنصور بالله عبد الله بن حمزة -: لا أسأل عن عدالة ثلاثة قرون، وما حجتة إلا الغلبة، وأصله الحديث الوارد (خيركم قرني...) الحديث. ومن الصحابة نوادر ظهر منهم ما يخرج عن العدالة، فيجب إخراجه بعينه كالشارب من العدالة لا من الصحبة، ومنهم من أسلم خوف السيف والطلقاء وغيرهم، فمن ظهر حسن حاله فذاك، وإلا بقي أمره في حيز المجهول، وهم في حيز الدور أيضاً بالنسبة، ومع هذا فالعدالة غير العصمة، وقد غلا الناس فيمن تثبت عدالته في التعنت في إثبات العدالة فلو سلمنا شمول «الصحبة» ثم العدالة لم يبلغ الأمر إلى الحد الذي عليه غلا الرواة، ولو نفعت الصحبة نحو «بشر بن مروان»، على فرض الثبوت أو «الوليد»، لتبين لنا أن «الصحبة» لا يضر معها عمل غير الكفر، فتكون الصحبة أعظم من الإيمان، ويكون هذا أخص من مذهب «مقاتل» وأتباعه من المرجئة، ثم أين موضع أحاديث (لا تدري ما أحدثوا بعدك) وهي متواترة المعنى، بل لو ادعى في بعضها تواتر اللفظ لساغ ذلك).

(ولكن الشيعة يتجاسرون على سادة «الصحابة» وسابقيهم الذين نعلم قطعاً تناول الآيات والأحاديث لهم دخولاً أولاً، ونصوصاً

(١) العلم الشامخ ١١٥.

نبوية صحيحة صريحة، فناقضهم المدعون للسنة وادعوا «الصحبة»^(١)، ثبوتها لمن لم يقض له بها دليل^(٢).

وكما بلغت «الصحبة» عند البعض مبلغ النبوة بلغت «القراءة» مبلغ العصمة، يقول الإمام المقبلي: (ولقد غلا «ابن عربي» المتصوف، وزعم أن الله أسقط عن «أهل البيت» وساعهم في جميع ما يأتون، قال: وما يصيبنا من ظلم ظالمهم فكما يصيبنا من القدر المطلق، ولا نذكرهم في قلوبنا وألستنا إلا بخير. هكذا عنه في بعض كتب «زروق» والذي في «الفتوحات» أنه لا يقبح منهم القبيح، لأنهم مطهرون فالذي لبسوه من الفواحش إنما له الوصف القبيح بالنسبة إليه لا بالنسبة إليهم، وبني هذا الكلام على أن الله سبحانه أخبر أنه يريد تطهيرهم، وما أراده الله وقع، وهذا تفرغ موافق لأصلهم، لكن المعلوم بطلانه من ضرورة الدين فيلزمه بطلان الملزوم، أعني أن ما أراده الله كان، فإن من المعلوم أنه لا يحل لهم نكاح أمهاتهم وبناتهم وقتل المسلمين وخراب المساجد وسائر القبائح، وإنها تقبح منهم كغيرهم، بل أشد كما قاله «الباقر» رحمه الله تعالى: «إني لأخشى أن يعذب الله عاصينا مرتين» وأما أن الله يسقط عنهم الذنب لودل عليه دليل فهو لا ينافي عدم التطهير، إذ قد لا بسوا الرجس ويحتاج الأشاعرة إلى التخلص من تفرغ ابن عربي فإنه لازم لهم^(٣).

ويقول: (وهؤلاء الذين يزعمون محبة «الصحابة» أو محبة «أهل البيت» يصح معاناتهم للتفريق، ودعواهم ما يدعون من سقط

(١) المصدر السابق ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق ٤٠٤.

المتاع، وأولئك بعضهم أولى ببعض من هذا الداخل الشقي، بل المظنون من هؤلاء الرفعا، «علي» و«أبو بكر» و«عثمان» و«عمر» ونحوهم لو كانوا أحياء لما رضوا أن يصاب أكثر الأمة من «الروافض» و«الخوارج» و«النواصب» بسببهم، بل يساعونهم فإنهم لهم بمنزلة الآباء لمكانتهم التي أكرمهم الله بها، وهم في الآخرة كذلك، والله أكرم منهم وأرحم، هذا مع صلاح المقاصد. وأما من لا يبالي بهذه الأشياء إنما يتبع كل ناعق بحسب الأحوال ونحو ذلك فلم يأت بقليل والحساب إلى الله سبحانه»^(١).

وعلى جانب آخر غالى البعض في رفض الصحابة، قال الإمام المقبلي: (أطراحهم لجانب «الصحابة» أجمع رضي الله عنهم، وعدم قبول روايتهم لردتهم بزعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد، وربما يقولون فيمن شاءوا: لم يسلم لكن اتقى وسر عليه تقية أيضاً، وناهيك إنا قد رأينا ذلك في بعض كتبهم في الوزيرين السيدين والخليفتين الراشدين، فما ظنك في غيرهما؟ فهؤلاء سدوا الطريق بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا لا تجد عندهم من الحديث مقبولاً لهم إلا تلفيقات من أئمة هواهم كهشام وأضرابه، وقليل مما هو فيه من الأئمة الهادين الإثني عشر رحمة الله عليهم ورضوانه، المتزهين عما يرمونهم من الرفض وذبوله، مع أنهم قل ما يدعونه صفواً، وكذلك من استثنوه من «الصحابة» وهم اليسير كما ذكرناه في الأصل^(١)).

وتحدث الإمام المقبلي عن متأخري ومتفريقي الزيدية فقال إنهم... «تذبذبوا كثيراً في هذه المسألة واختبطوا، إذا جاءهم

(١) المصدر السابق ٤٠٤.

الحديث بما تهوى أنفسهم قبلوه حتى عمن يفسقونه بالبغي، مثلاً كما تراه في أول حديث في «الشفاء» وفي سائره وفي غيره من كتبهم، فإذا جاء الحديث بما لا تهوى أنفسهم ردوه وقدحوا في أفاضل «الصحابة»، كجريد البجلي بل أم المؤمنين أم حبيبة رضي الله عنها، ولا حجة لهم فيها على أصولهم، اللهم إلا بالعدوى ولا عدوى في الإسلام، بل قدحوا في حافظ الصحابة على الإطلاق «أبي هريرة» وانظر ذلك في معارك الأهواء في مثل المسح على الخفين، وكذلك في حديث (ما تركناه صدقة) وقد رواه سبعة من العشرة، فما ظنك بغير ذلك.

(وعلى الجملة فهم في هذه المسألة عند النقد والتكلم على الأحاديث لا شيء، بل أشبه شيء بالروافض، ويظهر عليهم أحياناً ما يصدق قول القائل «اثني بزيدي صغير أخرج لك منه رافضياً كبيراً» وكذلك في سائر الرواة غير «الصحابة» وإن كان هذا الأخير مشتركاً بينهم وبين سائر المذاهب خلا أنه يلوح على غيرهم هناك التكلف والتعسف، ويلوح عليهم مع ذلك عدم الإقبال المناسب لقلة البضاعة)^(٢).

ومن تحصيل الحاصل القول بأن ولاية الأمر الجدد عمدوا - وقد رأوا أحزاباً سياسية شيعية وغير شيعية تتخذ من «أهل البيت» رمزاً لمقاومة الظلم - إلى تهديم هذا الرمز الكريم، ومن هنا اندلعت معركة

(١) الأرواح النوافخ ٣٨٢.

(٢) المصدر السابق ٣٨٢.

من هم «أهل البيت» أهم أولاد فاطمة الزهراء «فقط» أم هم وأزواج رسول الله أيضاً أم أزواجه فقط، مفتحين بهذه التفسيرات معركة إلهاء أخرى بين المسلمين).

يقول الإمام المقبلي مفسراً قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ ليس المراد جنس الرجال، لأنه (ص) أبو القاسم وأخته، ولا في كل زمان: لأن زوجات أبناء بناته يحرمن عليه كما يحرمن على غيره، فانهصر الغرض في ليس محمد أباً أحد من رجالكم البالغين في الحال الحاضر، فلا تحرم عليه امرأة ولد في هذا الحال: رداً لما زعموا من تسميتهم زيداً ابن محمد، وقد تزوج بامراته. والحاصل كذبتم في هذه الدعوى الخاصة، والسياق عمدة فيما لا يحصى في كل خطاب، وليس من التخصيص بالسبب بل من الدلالة على الخصوص بدليل، على أن العموم مطلق في الأوقات، وما ذكرنا مقيد لا مخصص، فرجع في نحر «النواصب» ما يتوهمون أن هذه الآية تنفي كونه (ص) أباً الحسين وذريتهما، وهذا مع تخصيصهما خاصة بكونه (ص) أباهما وعصبتها بالأحاديث، وبأعم من ذلك هو كون «عيسى» من ذرية «إبراهيم» عليهما الصلاة والسلام بنص القرآن العظيم).

(ومن الواقعات في «مكة» أن الذين يصيحون في مقام «الحنفي» وقت أشرف الخطيب كانوا يصيحون بهذه الآية، فأوقع بهم بعض من يلي أمور «الأشراف» ثم عادوا لها يوميات لعلها (يوميات) ضعف الدولة، ثم تركوها حين قويت، تكرر ذلك منهم مع ضعف «الأشراف» وقوتها، وهو شاهد صدق على تخلل «النصب» منهم كل

عرق ومفصل، مع شواهد نظائر، والراضي أكثر من الفاعل^(١)

(١) الأبحاث ٢١١ - ٢١٢ .

حديث النصوص

ذكرنا - فيما سبق - أن مجتمع «السقيفة» هو الذي صاغ الشكل النهائي لدولة الخلافة الراشدة. وأن ذلك تم عن طريق الحوار والجدل لا عن طريق نص من آية كريمة أو حديث نبوي. وذكرنا أن أحداً لم يطرح على المجتمعين ممن حضر من المهاجرين وهم ثلاثة ولا من الأنصار - وهم جمع حاشد - أمراً نبوياً باختيار أي مرشح لا باسمه ولا بصفته.

وفي هذا الفصل نريد أن نوضح نقطة مهمة تساعد في رفع الالتباس عن نص آخر طرح متأخراً ونسب إلى يوم السقيفة وأعني به النص على «الأئمة من قريش» وتذكر بعض الروايات أن هذا النص مما احتج به «أبو بكر» على الأنصار.

فهناك إذاً نصان لا نص واحد نسب إلى «مؤتمر السقيفة». نص على خليفة باسمه ونص على خليفة من قريش. أي على نص خاص ونص عام.

وإذ ركزت الشيعة على النص العلوي لإثبات حق «علي» في الخلافة ركزت السنة السياسية على النص القرشي لإثبات حق «أبي بكر» في الخلافة.

ومن هنا طغى الحديث عن «القرشية» عند أهل السنة على «العلوية» في حين طغى الحديث عن «العلوية» على القرشية عند الشيعة لأسباب خاصة بهما. وإذا اتخذت السنة سلماً للوصول إلى تثبيت الحق البكري - لمعرفتها بضعف النص الخاص - فقد خُصِّبَ الحديث حوله حتى بدا - عن طريق الإيحاء والتأثير وكأنه يعني ضمناً النص على «أبي بكر».

ووسط هذا الغبش والتشويش علينا أن ندرك أهمية التفريق بينهما من أجل أن تستقيم الموازين في ترتيب القضايا.

وعليه فسأتناول النقاش بشقيه الخاص والعام. وكلاهما مطمئناً إلى ما وصلت إليه - لم يطرحا يوم السقيفة وإنما هما من إنتاج متأخر عند اشتداد الصراع المذهبي.

لم يطرح «حديث الأئمة من قريش» يوم السقيفة للاحتجاج به لمعرفة أصحابه بأنه ليس دليلاً يحتاج به. كما لم يطرح أحد «حديث الغدير» للاحتجاج به للسبب نفسه لو كان هناك نص على «أبي بكر» لقطع كل نقاش، ولما جرؤ «سعد بن عباد» على رفض بيعته حتى وفاته ولما استجراً «أبو بكر» على ترشيح نفسه لو كان هناك نص «لعلي». لم أجد فيما رواه ابن الأثير - وهو الدقيق في روايته - والمتعاطف مع الإمام «علي» - كلمة واحدة أدلى بها «أبو بكر» أو «عمر» عن وجود نص أو حتى استشهاد بحديث الأئمة من قريش ولم يحتجوا بمثل هذا الحديث عند الطبري أيضاً.

إن أهم نقطة دار حولها النقاش - وأجمع عليها المؤرخون - هي الهيمنة القرشية على العرب، فقد ذكر «أبو بكر» (لن تدين العرب إلا

لهذا الحلي من قريش^(١) وأيد بشير بن سعد الأنصاري «أبا بكر» :
(ألا إن محمداً من قريش وقومه أولى به)^(٢) وقال عمر بن الخطاب :
(والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبينا من غيركم ، ولا تمتنع العرب
أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم ولنا بذلك الحجة)^(٣) . إذاً لو
كان هناك نص نبوي لما دار هذا الحوار .

لكن «البلاذري» روى في تاريخه أن «أبا بكر» قال في خطبة
السقيفة : (فقد يعلم ملاء منكم . أن رسول الله قال «الأئمة من
قريش» ، فأنتم أحق ألا تقسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق
الله إليهم)^(٤) .

فإذا صح هذا الاستشهاد فإن أبا بكر قد كان أول من تحدث
عن الحق الإلهي في الحكم قبل أن يتحدث به «أبو جعفر» المنصور
بزمن طويل ، لكننا لا نعتقد أن أبا بكر ذكر ذلك لأن الجملة هذه
قطعت سياقاً مطرداً وحلت محله ، فأبو بكر كان يقول (ولن تدين
العرب إلا لهذا الحلي من قريش) وهي رواية ابن الأثير والطبري
والبلاذري نفسه ثم تفرد البلاذري بقوله : فقد يعلم ملاء منكم . .
ولو كان أبو بكر قال ذلك لبداً حديثه به ، ولم يجعله آخر حديثه . ورد
النعمان بن البشير يدل على أن أبا بكر لم ينطق بالأئمة من قريش وإنما
قال : (ألا إن محمداً من قريش ، وقومه أحق به وأولى ، وأيم الله لا
يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً) الطبري ك ٣ ٢٢١ فلو نطق

(١) الطبري ٣ : ٢٢١ .

(٢) ابن الأثير ٢ : ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق ٢ : ٢٢٥ .

(٤) البلاذري ١ : ٥٨١ - ٥٨٢ .

أبو بكر بحديث الأئمة من قريش لأخذ به النعمان بن بشير ونازع به منافسه سعد بن عباد ليحرمه قيادة المسلمين، ولكنه ردد فقط ما قال به «أبو بكر» من حق العصبية في الحكم.

وعلى فرض طرحه فإن الصيغة التي جاء بها «أبو بكر» تدل على الإخبار لا على الوجوب، أي أن النبي تحدث عما سيحدث لا عما يجب.

كذلك لم يطرح المسلمون غداة يوم السقيفة فكرة «لقد اختار» الديننا فلنختاره لدنيانا» إشارة إلى قوله الكريم بأن يصلي «أبو بكر» بالناس في مرضه، فهذا القول قد كان بآخره أيضاً. على أنه ينفع «النص» الصريح لأن تعلقة إمارة الصلاة هي تعلقة متناهية لا تعين بالضرورة الترشيح للإمارة السياسية. فقد كان الرسول يبعث أميرا يقود الجيوش ومعه معلم يبشر بالإسلام ويقيم الصلاة، ويأخذ الزكاة وأحيانا كان يجمع بينهما، وإذا لم يكن شرط الإمارة العليا - أن يصلي الأمير بالناس - فربما كان في جيشه من هو أقدم منه. وهكذا فليس من صلي بالناس قد استحق الإمارة، و«عمرو بن العاص» قد صلي بأبي بكر نفسه، وقد صلي الرسول نفسه مرة خلف الزبير وإذا فدلائل الاستعانة بالحديث إنما كان فيها بعد عندما استعر الخلاف.

ومن المؤكد عند المذهبيين أنه لو صادف وأن أبا بكر لم يغز غزوه واحدة إلا أميراً وليس مأموراً لاتخذها هؤلاء حجة على تقديمه ولكن أبا بكر رضي الله عنه قد تأمر عليه عمرو بن العاص وتأمر على أسامة بن زيد، لذلك سكت البكريون تماماً عن هذه القضية صمناً مطبقاً.

والحق أن اختيار أبي بكر للإمامة لم يكن بنص، ولم يكن بسبب أنه صلى بالناس في أثناء مرض الرسول. وإنما كان بفضل عوامل أخرى سياسية وتكتيكية وعصبية وقبلية ومن ثم فليس لإمامة الصلاة عند الصحابة أي تأثير في الإمامة السياسية. وقد ذكر الإمام المقبلي وهو يناقش الهادوية في اشتراط صحة صلاة الجمعة بإمام عادل - أنه (لم يكن في عصر الصحابة رضي الله عنهم. ولقد صلوا خلف الحجاج، والله در عثمان رضي الله عنه وأرضاه وقد قيل له: أنت إمامنا ويصلي بالناس اليوم إمام بدعة؟ يعني أيام حصره - فقال رضي الله عنه: «خيار أعمالهم الصلاة إن لم يقتدوا بهم فيها فبم يقتدون؟» أو كما قال رضي الله عنه»^(١).

ولست أدري لماذا ينقم الرافعون شعار (قد ارتضىناه لدنيانا فارضىناه لآخرتنا) على المذهب الهادوي اشتراطه صحة الصلاة بشرط وجود الإمام العادل إذا كانوا هم قد جعلوا إمامة أبي بكر في الصلاة في أثناء مرض الإمام - شرطاً للإمامة السياسية، ولماذا سمحوا لأنفسهم أن يصلوا وراء كل طاغية جبار؟.

وهكذا نعرف أن موضوع النص، وموضوع «إمامة الصلاة» قد جاء في فترة متأخرة وضمن التبريرات المتأخرة أيضاً. أي وقت احتدام الصراع المذهبي والذي كان وراءه سلطة سياسية تأخذ كل قضية غصباً.

هل يعقل أن يكون هناك نص على «أبي بكر» وعمر بن الخطاب

(١) العلم الشامخ ص ٤٢٨ .

نفسه يعتبربيعة أبي بكر - بذلك الشكل الذي تمت فيه - فلتة وقى الله المسلمين شرها .

ولم يهمس «عمر» بها همساً في مكان مغلق بل صرح بها على الملا في حشد هائل من على منبر الجامع على الرغم من نصيحة «ابن عباس» بأن لا يفعل ذلك حتى لا يثير غافياً^(١) .

«فكيف تكون فلتة» لو كان هناك نص على أبي بكر؟

إذاً ليس هناك نص على «أبي بكر» فهل كان هناك نص على علي؟

باختصار شديد لم يكن هناك نص على علي عليه السلام، ولو كان هناك نص لوجب عليه هو الخروج على الخلفاء، وهذا «نهج البلاغة» بين أيدينا ليس فيه خطبة للإمام تدل على «النص» فيه . كان يعبر عن رأيه عندما صرخ : (إن أبا بكر ليعلم أن محلي منها [من الخلافة] محل القطب من الرحي) . . قال ذلك في «الشقشقية» وهي أعنف خطبة، ومع ذلك فقد ختمها بقوله: تلك شقشقية هدرت ثم قرت^(٢) .

إذاً لم يقل الإمام أن «أبا بكر» خالف الله ورسوله . ولو كان هناك نص لقاله، ثم إن الإمام عقب مصرع الخليفة الشهيد «عثمان»

(١) نص حديث عمر في ابن الأثير ٢ : ٢٢١ .

(٢) (أ) نهج البلاغة تحقيق الإمام محمد عبده ص ٨٤ ، دار البلاغة بيروت عام ١٩٨٥/١٤٠٥ .

(ب) نهج البلاغة تحقيق صبحي الصالح ص ٤٨ - ٥٠ دار الكتاب اللبناني طبعة ٢ عام ١٩٨٢ .

رفض أن يتولى الخلافة وقال أن أكون وزيراً خيراً لكم مني أمير، فكيف إذا يرفض نصاً نبوياً وإن تأخر تحقيقه؟.

ومجمل القول في هذه القضية إن ما طرحه الإمام في نهج البلاغة هو رأيه الشخصي في نفسه وفي المرشحين الآخرين وإنه كان المرشح الطبيعي للأمر وإنه ما كان يظن أن الناس يميلون عنه، وغاب عن ذهنه أن قريشاً - صاحبة النفوذ القبلي - لا ترغب فيه بسبب «بدر» كما قالوا، وبسبب روح التنافس القبلي والأسري كما أزعـم، لقد قال «عمر بن الخطاب» لـ «عبد الله بن عباس» كرهت قريش أن تجمع لكم النبوة والخلافة فتجحفوا الناس جحفاً^(١) ثم لو كان الأمر بالنص لما قال الإمام علي عليه السلام مستكراً احتجاج المهاجرين بالصحابة والقراة : (واعجبا أن تكون الخلافة بالصحابة والقراة) وبقوله :

(فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم
فكيف بهذا والمشيرون غيب
وإن كنت بالقربى حجت خصيمهم
فغيرك أولى بالنبي وأقرب)^(٢)

واضح إذاً بأن لا نص على اسم الخليفة، وإنما ترك الأمر للمسلمين أن يختاروا ضمن الثوابت والشروط خليفته من بعده، وإذا سقط النص فقد حل الانتخاب محله.

إذاً تم اختيار «أبي بكر» بسبب نشاط إدارته في الترشيح ولـكبر

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١٢ ص ١٠٧.

(٢) نهج البلاغة تحقيق الإمام محمد عبده ص ٧٠٠ وتحقيق الصالح ص ٥٠٢ - ٦٠٣.

سنه في مجتمع يجعل للسّن مقاماً محموداً وللخبرة والتجارب مكانة رئيسية، ثم إن «أبا بكر» نشط هو و«عمر» و«أبو عبيدة» نشاطاً ملحوظاً حتى تمكنوا من جمع الأكثرية حول مرشحهم، بينما ظلّ الإمام في حجرة الرسول منذ التحاقه بالرفيق الأعلى إلى يوم دفنه لا يعمل لهذا الأمر ولا يأبه له، إما لأنه عازف عنه أو متأكد أن الناس لا يتجاوزونه.

لذلك فلم نقرأ قبل السقيفة وفي أثنائها أنه اجتمع بأحد - من غير بيته - إلا «أبا سفيان»، ولما بلغه ترشيح «أبي بكر» سأل: بماذا احتجت قریش على الأنصار؟ قالوا بالقرشية فقال احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. وسؤاله نفسه يدل على أنه كان بعيداً عن التحركات، وأشارك الدكتور «حسين مؤنس» فيما ذهب إليه من أن السبب يعود إلى تكتيك وديناميكة «أبي بكر» وأنها كانت وراء نجاحه قبل كل شيء آخر.

مهما يكن من شيء بعد أن أنهى موضوع الأنصار وخرج من السقيفة منتصراً، أصبح أبو بكر رجل الموقف العملي حقاً. وقد أثبت الدكتور «حسين مؤنس» بأبحاثه العميقة أن أبا بكر صرف ثلاثة أيام وهو يجمع القبائل حوله حتى ضمن الأكثرية أي أنه تمكن بالفعل من السيطرة على مفاتيح القوى الفعالة آنذاك(*) ولا شك أن قریشاً بفعل عصبيتها قد وقفت مع أبي بكر في محاولاته وحواره مع الأنصار وأنها فضلت أن يحكمها «قرشي» على «أنصاري» فلما نجح في تأليب

(*) للاستفادة والمزيد من دراسة هذه الفترة اقرأ «التاريخ الصحي للرسول» للدكتور حسين مؤنس.

العصبية القرشية عادت فتفككت في دوائرها الصغيرة فانضمت «عدي» و «تيم» إلى «أبي بكر» وسعت أمية إلى «علي» فرفضها ودعمته «بنو هاشم» ومن ثم فلا يمكن أن يستبعد سريان العصبية القبلية في الجماهير أو بلغة اليوم الكوادر ولا يستبعد أن بعض المهاجرين قد لعب بها لعباً خفيفاً لم يفرق فيه، وكان نجاح «أبي بكر» قد تم بفضل تكتيكة ومعرفته بأصول اللعبة القبلية بدون شك. وكان ذلك - في رأبي - هو السبب الرئيسي في نجاح «أبي بكر» على غيره، وكل التعليقات الأخرى على جدارتها فإنها لا ترقى إلى العملية التكتيكية والديناميكية التي قام بها أبو بكر ونجح فيها نجاحاً باهراً.

أما ما ذهب إليه البعض - ومنهم الإمام زيد كما روي عنه - بأن السبب كان موقف قريش منه وأن سيفه كان ما يزال يقطر دماً من مشركي قريش وأنه لهذا السبب حيل بينه وبين الوصول إلى الحكم - انتقاماً من مواقفه في بدر وغيرها^(١) - ففي نفسي من تفاصيل هذا الخبر شيء يحتاج إلى توضيح.

هناك اضطراب في المواقف واضح الملامح «فأبو بكر» و «عمر» و «عبدة بن الجراح» - أبطال التكتيك - هم من قريش وسادات قريش، وهم ممن ناصرُوا وآوُوا وهاجروا وجاهدوا جنباً إلى جنب مع الإمام فلا يمكن إذاً وضعهم في دائرة قريش الجريحة المنتقمة بأية حال.

و «أبو سفيان» سيد قريش وأنصاره لا يذهبون إلى «أبي بكر» يبايعونه، كما يقضي بذلك منطق الأشياء، وإنما يتجهون إلى الإمام

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ١٥٤ إلى ١٦٢.

«علي» لمبايعته كما تزعم الرواية. وإذا فإن صريع سيف الإمام بؤا الإمام ويفضله على «أبي بكر» وتلك مفارقة عجيبة لا يفسر صحها إلا العصبية لو صحت - وهذه العصبية بهذا الشكل تنقض شبه القول بإجماع القيادات القرشية ضد الإمام، فانضمام أبي سفيان بءا بتلك المقولة.

وتذهب الرواية إلى أن الإمام علياً أدرك مرامي «أبي سفيان» واءا حذره من الفتنة بين المسلمين وهذا يعني إبطال لموضوع العصبية م الأساس ونقلها إلى صعيد آخر أكثر خطراً أي إلى موضوع إثارة فءا بين المسلمين تتجاوز «هاشماً» و«تياً». وإذا انتفى عامل العصبية م حسابنا فلم ينتف عامل المكيدة. وهنا تنجم أسئلة أخرى: لماذا حذره من الفتنة وأي فتنة ستكون؟ هل أدرك الإمام أن هناك جماعة أخرى تسعى للأمر وتقاتل دونه، وأن بيعته من قبل «أبي سفيان» وغيره ستؤدي إلى فتنة؟ أو أن الإمام ظن أن «أبا سفيان» سيعرض بيعته عل «أبي بكر» أيضاً كما عرضها عليه حتى يصطدم الرجلان.

الأرجح عندي أن «أبا سفيان» جاء إلى الإمام «علي» بدوافعه العصبية - والرواية تشير إلى ذلك - التي تربط بين «بني هاشم» و«بني أمية» وليس عندي دليل واحد لدحض هذه الدوافع، فتلك طبيعة المجتمع القبلي العشائري الذي يجتمع فوق مرارات الخلافات الداخلية عند مداهمة حدث كبير، وأن هذا السبب هو الذي يرغم أبا سفيان - بعد إسلامه - أن يقف مع عصبية دائماً، وقد تكرر منه ذلك في موقف آخر فقال الكلمة المشهورة يوم حنين عندما رأى المسلمين ينهزمون: «لأن يربني رجل من قريش خير من أن يربني رجل من هوازن» إذاً فالرجل كان مشحوناً بالعصبية إلى أذنيه، ولا يمنع مانع

من أنه اتجه إلى الإمام بفعل هذه الدوافع، وأنه كان مخلصاً في اندفاعه هذا، لكن الإمام علياً نهره ولو قبل رأيه لما خرج عليه اثنان، لكن أين أهداف الإمام «من أهداف أبي سفيان؟ ذلك يريد الغرم في سبيل الله، وهذا يريد الغنم في سبيل الملك، وشتان بين الرجلين «علي» لا يؤمن قط بأية عصبية إلا عصبية الإسلام، و«أبو سفيان» يؤمن بالعصبية الأموية أولاً، و«المنافية» ثانياً والقرشية ثالثاً فكيف يجتمعان».

ولعل الإمام علياً قد شتم ترشيح «عمر» و«أبي عبيدة بن الجراح» «لأبي بكر» فقارن بين رفيق الهجرة و«بدر» و«أحد» و«الخنزق» والليالي المريرة والسهر المتواصل والسفر القايض وبين رغبة «أبي سفيان»، أيقبل بعد ذلك أن يكون «أبو سفيان» رجل بيعته ويكون أبو عبيدة و«عمر» رجلي بيعة أبي بكر؟ أيقف مع عصبية ضد مبادئه؟ ذلك ما يرفضه «الإمام» كل الرفض ولا يقبل المساومة فيه ففقد الموقف.

وإذاً فإمكاناني أن أضع عصبية قريش سبباً رئيسياً في إسقاط الإمام علي بشرط أن نسقط من الأساس موقف أبي سفيان المؤيد له، إذ إن وقوف أبي سفيان معه مكيدة كان أو صدقاً تنفي غيظ قريش من «الإمام»، بل تؤكد أن قسماً كبيراً من المغتاضين من قريش كانوا معه وليس ضده».

صحيح أن بقية أمية وسائر المهزومين لم يظهروا على السطح ولم يكن لهم صوت معلن في هذه القضية وربما كان لهم رأي لم يحفظه التاريخ، وحفظ أثره وتأثيره مما يسوق إلى القول بأن معظم قريش

سواء أكانوا من المهاجرين - بعد أن سيطروا على موقف الأنصار - أو من المعتاضين قد كونوا الأكثرية لانتخاب أبي بكر الصديق، وأد القائمة التي ذكرت المعتضين من قريش مع الإمام «علي» في بيته تداء على أن معظم القرشيين ليسوا معه وهذا يرجح رأي القائلين بأهميه موقف قريش وأنه السبب الرئيس في انحياز الأمر عنه» .

وقد يكون كذلك، إلا أنني أذهب إلى أننا إما نستبعد رواية عجي، أبي سفيان إلى الإمام علي نهائياً أو نستبعد رأي دم قريش والمؤك عندي أن تكتيكات الثلاثة الرجال وعلى رأسهم «أبو بكر» ومعرفتهم بأصول اللعبة القبلية كانت هي السبب الرئيسي وراء نجاحه. فلو افترضنا أن الإمام قبل عرض «أبي سفيان» لضم إليه قطاع «بني هاشم» وهما أقوى الأفخاذ القرشية وسيطرا على بقية الأفخاذ من قريش، ولكن الإمام رفض العرض، ففقد من ثم فخذاً قوياً من قريش انضم بعد ذلك إلى أبي بكر فتم له كسب الجولة .

وبهذا التفسير - لو صحت رواية موقف «أبي سفيان» - نجد أنه خدم تكتيك «أبي بكر» ففاز .

قبل أن أختم حديث النصوص أراني مضطراً إلى الإشارة إلى تداخل مهم في قضية العصبية هذه، تداخل يفقد الإنسان الرؤية الحقيقية . ومن ثم فعلينا استيضاحها في تأن وتبصر حتى ينجلي الغامض منها .

وليس من شك أن الإمام - كرم الله وجهه - قد شكاً في خطبة من «قريش» فأطال الشكوى وتظلم منها فأطال التظلم . ويخيل إلي أن أكثر شكواه منها لم يكن بفعل يوم السقيفة وإنما كان بفعل يوم ما

يسمى «بالشورى» أي يوم انتخاب الخليفة عثمان .

وإذا فهناك يومان مريران في حياته هما يوم السقيفة ويوم الشورى، وقد ذكر ابن أبي الحديد في شرح خطبته عليه السلام التي شكا فيها أمر قريش فقال: (واعلم أن هذا الكلام قد نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يناسبه ويجري مجراه ولم يؤرخ الوقت الذي قاله فيه ولا الحال التي عناها به، وأصحابنا يحملون ذلك على أنه عليه السلام قاله عقيب الشورى وبيعة عثمان فإنه ليس يرتاب أحد من أصحابنا على أنه تظلم وتألم حينئذ ويكره أكثر أصحابنا حمل أمثال هذا الكلام على التألم من يوم (السقيفة) ^(١) . وإذا فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنبيه وليس بعيداً بعد ذلك أن يكون تظلمه عليه السلام هو من يوم الشورى لا من يوم السقيفة أو على الأقل معظم تظلمه والله أعلم .

وإذا فإن أخبار الخلافات في يوم السقيفة يرجع كثير منها إلى يوم الشورى . وإذا صح ذلك فإن رؤية جديدة للتاريخ تضيء الطريق .

كما يحسن بي أيضاً أن أشير إلى وجود فئتين تتقاربان في مفهوم الحكم وتتباعدان في غيره، وهاتان الفئتان هما الزيدية والخوارج، وكانت الزيدية تحاول جاهدة أن تعيد الحكم إلى الاختيار والانتخاب على أسس الخلافة، فتبنى الإمام زيد عليه السلام صحة بيعة الخلفاء الراشدين وطريقتهم ومعنى ذلك أن الخلافة في نظره ليست نصاً إلهياً وإنما هي عقد بين المسلمين تكون مصلحتهم هي الأساس فيمن يولونه، وكان الخوارج يرون لا نص ولا «قرشية» فكانوا أقرب

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد مجلد ٥ ج ١١ ص ٧ .

الفئات إلى مفهوم الجمهورية وإلى الانتخاب المباشر، لكنهم باسـتراط
صحة الإمامة بصحة اعتناق مذاهبهم ضيقوا وعتـموا ما يبدو متألفاً
وبطل فعلاً حق الاختيار والانتخاب بتثبيت حق الإمام الخارجي
فقط، لقد انتقلت العصبية من العرقية إلى الفكرية. وهنا تفوقت
عليها الزيدية، إذ إن كثيرين من أئمتها شوافع وأحناف وأشاعر
ومعتزلة، تبعاً لعلماؤها كذلك.

الغديرُ وفدك

أن يدعو النبي عليه الصلاة والسلام إلى محبة الإمام «علي» عليه السلام فذلك صحيح لم يختلف عليه اثنان . إنه يؤكد بالسنة ما أعلنه القرآن ﴿قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ وقد قال المفسرون أن أجر النبي هو محبة أهل بيته . وأما أن تكون الدعوة هذه دعوة إلى الخلافة فذلك ما اختلف عليه الناس .

«فالشيعة» اتخذت منه مرتكزاً كبيراً في اعتقادها «بالنص» على الإمام علي في الخلافة من بعد الرسول مباشرة، ولكن السنة - بكل فروعها - لم تقبل ذلك التفسير.

وحديث الغدير مشهور متواتر، قال الإمام المقبلي: (وهو على جدته متواتر معنى، ومن أوضحه معنى وأشهره رواية حديث: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» وفي بعض رواياته زيادة: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» وفي بعضها زيادة: «وانصر من نصره واخذل من خذله» وطرقه كثيرة جداً، ولذا ذهب بعضهم أنه متواتر لفظاً فضلاً عن المعنى، وعزاه «السيوطي» في الجامع الكبير «إلى أحمد بن حنبل» و«الحاكم بن أبي شبة»، «والطبراني» و«ابن ماجه» و«ابن قانع» و«الترمذي» و«النسائي» و«ابن أبي عاصم» و«الشيرازي»

و«أبي نعيم» و«ابن عقدة» و«ابن حبان» و«الخطيب»، بعضهم من رواية صحابي، وبعضهم من رواية اثنين وبعضهم أكثر من ذلك، وذلك من حديث «ابن عباس» و«بريدة بن الحصيب» و«البراء» و«عازب» و«جرير البجلي» و«جندب الأنصاري» و«حبشي بن جندب» و«أبي الطفيل» و«زيد بن أرقم» و«زيد بن ثابت» و«حذيفة بن أسد الغفاري» و«أبي أيوب الأنصاري» و«سعد بن أبي وقاص» و«عمر بن الخطاب» و«مالك بن الحويرث» و«حبيب بن بديل» و«ورقاء» و«قيس بن ثابت» و«زيد بن شراحيل الأنصاري» و«علي» و«أبي طالب» و«ابن عمر» و«أبي هريرة» و«طلحة» و«أنس بن مالك» و«عمرو بن مرة». وفي بعض روايات «أحمد» عن «علي» وثلاثة عشر رجلاً وفي رواية له و«الطبراني» و«الضياء المقدسي» عن «أبي أيوب» وجمع من الصحابة، وفي رواية «لابن أبي شيبه» وفيها أيضاً: «اللهم وال من والاه» إلخ. عن «أبي هريرة» واثنى عشر من الصحابة، ورواية «لأحمد» و«الطبراني» و«المقدسي» عن «علي» و«زيد» بن آدم وثلاثين رجلاً من الصحابة. نعم فإن كان هذا معلوماً وإلا فما الدنيا معلوم (إذا حققت هذا فما هنا أناس يقولون: نوالي علياً وممن حاربه، وقد علمت أن من حارب علياً فقد حارب أهل البيت، وحارب الحسن والحسين وفاطمة ومن حاربهم فقد حارب رسول الله ومن حارب رسول الله فقد حارب الله، فهو حرب الله وعدو الله، فمن سالم العدو فقد حارب من عاداه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾^(١)).

(١) الأبحاث المسددة في فنون متعددة للإمام المقبلي ومعه ذيل الأبحاث المسددة

ما الذي يعنيه هذا الحديث: هل هو دعوة إلى المحبة؟ هل هو دعوة إلى الخلافة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم؟. وقد يقال الكثير والكثير في هذا الموضوع وسيجد كل مقال صدق.

لكن - مما لا شك فيه - فإنه يظل لخطبة الغدير معنى أكثر من الدعوة إلى المحبة والوصية خاصة. إذ إن الدعوة إليهما لا تحتاج إلى ذلك الحشد الهائل. وإذا فإن القول بأن الرسول الأعظم (ص) قد ألقى بنقله - كما يقال اليوم - لصالح الإمام علي في معركته ضد الباطل لا يخطيء الصواب ولا يتجاوزه. فمما لا شك فيه أن الدعوة له ولمن وقف معه بالنصر والتأييد والخذلان والهزيمة لمن وقف ضده تدل على أن معركة بينه وبين خصومه ستحدث وتنفجر وأن الحق فيها سيكون مع الإمام والباطل مع خصومه.

ولكن أي معركة هذه؟

هل هي معركة السقيفة؟ هل هي معركة يوم الشورى؟

لا سبيل إلى ذلك ما دام الإمام علي نفسه قد بايع أبا بكر ثم بايع عثمان فليس بعد البيعة من كلام. إذاً فإن المعركة هي معركته مع معاوية لا شك فيها. وحديث: (ويح عمار تقتله الفئة الباغية) تأكيد لخطبة الغدير.

ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يدرك أن المسلمين قد لا يجمعون لأهل البيت بين النبوة والخلافة في مجتمع يضع هذه القضية في أول قوائم حساباته، وخاصة والنبي (ص) نفسه قد عانى

= وحل عباراتها المعقدة للإمام محمد بن إسماعيل الأمير وزارة الإعلام والثقافة
الكتاب ١/١١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

منها في صراعه مع سادات قريش ما عانى، وقد أشار أبو جهل إلى هذه النقطة بالذات في أثناء مقاومته العنيفة.

من هنا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم - أن المسلمين سيتخبون علياً في يوم ما، وهو يعلم أن أعداءه كثيرون ويعرف أن «الطلاق» قد أصبحت لهم كل الحقوق التي للأنصار والمهاجرين، وكان يعلم ما تكنه هذه القلوب من دخن ويعرف أن الفئة الباغية ستحاربه وستقتل أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وستقتل «عماراً» لذلك كله وقف الرسول يوم الغدير يدعو إلى الوقوف مع علي عند أن ينتخب إماماً ودعاه بالتوفيق.

ذلك ما يمكن أن يقال في حديث الغدير، أما أن يكون دعوة لأن يلي «علي» الخلافة من بعد الرسول مباشرة فهو الذي لم يفهمه علي عليه السلام نفسه ولم يشر إليه في نهج البلاغة، ولا فهمه «الصحابه» يوم السقيفة فلم يطرحوه حلاً نبوياً للمشكلة على احتياجهم إلى مثل ذلك الحل.

إذاً فإن التفسير الذي أراه صحيحاً هو أن حديث الغدير دعوة إلى محبة الإمام وأهل بيته ودعوة إلى الوقوف في صفه عندما يلي شؤون المسلمين.

ويعزز هذا الحديث (إنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم) وقد قال الإمام المقبلي (قاله لعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم أخرجهم أحمد و«الطبراني» و«الحاكم» وفي معناه عدة أحاديث بعضها يعمهم وبعضها يخص «الحسن» و«الحسين» حين خاطبهما، وفي بعضها ما يعم أهل بيته في الجملة، فمجموعها ما يفيد التواتر

المعنوي وشواهدا لا تحصى مثل قتل الحسين وأحاديث (ما تلقاه فراخ آل محمد وذريته) بالفاظ وسياقات يحتمل مجموعها مجلداً ضخماً، فمن كان قلبه قابلاً فهو من أوضح الواضحات في كل كتاب، ومن ينبو قلبه عنها فلا معنى لمعانة التطويل^(١).

ويضيف المقبل: (وليس غرضنا من هذا ما تقوله غلاة الشيعة من التكفير والولوع باللعن، ولكن الإنصاف أنا قد علمنا صفة «علي بن أبي طالب» كرم الله وجهه، ولو حضرنا ما عدلنا عنه، وهو الآن كما كان، وعدوه مات على شر ما كان عليه معه، وأوصى بما تضمن قتل الحسين وعداوة أهل البيت إلى يوم الدين، هذا النصب لم ينقل عرقه من الشام، وما يزال ظاهراً في الأوباش، دونه قشرة يسيرة في العلماء المتورعين).

(لقد قال الذهبي في «الميزان» فلان بن فلان، قال فلان رافضي، قلت العجب كيف يكون شامي رافضياً؟ قال: ثم نظرت فإذا هو خزاعي، وخزاعة يتولون «أهل البيت»، انتهى كلامه) فمن آذى أهل بيت النبي (ص) فقد آذى رسول الله (ص)، والله يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ...﴾ الآية.

(وقد أخرج جماعة حديث (لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)، منهم مسلم وأحمد والحميدي وابن شيبة والترمذي والنسائي والعدني وابن حبان وأبو نعيم وابن أبي عاصم، عن علي قال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق» فهل كان يحبه معاوية وشيعته الذين كانوا يلعنونه

(١) الأبحاث المسددة ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

على المنابر كلها وبلغوا كل مبلغ . لقد ذهبت عقول هؤلاء المذبذبين الذين ذكرنا، وقل حياؤهم وإبقاؤهم على نفوسهم .

ما يفعل الأعداء في أحق ما يفعل الأحق في نفسه^(١) .

إذا فهذه الأحاديث تدل على حمايتهم من الأذى ورد العدوان عنهم والإشادة بفضلهم وحسن سلوكهم وجهادهم في حماية الأمة، ودفاعهم عن الدين والوقوف معهم عندما يتولون المسؤولية، ولكنها كما نعتقد ليست دليلاً على أحقية الخلافة في وراثته النبي (ص) في تلك السلالة النبوية .

وبهذا المعنى تنهار عوائق اللقاء بين المذاهب المتناحرة وتدنو الديار، فلماذا لا نعمل به ما دام وصاحب الشأن الأول لم يستخدمه؟ ولو استخدمه الإمام علي وحضرناه لما عدلنا عنه كما قال المقبل لكنه كان يعرف أن الخلافة بالشورى ولذلك حاجج «معاوية» بها وقال له إن الذين بايعوا أبا بكر وعمر هم الذين بايعوني^(٢) وهذا يعني أن الإمام يدرك أن أولئك الذين بايعوا الخلفاء كانوا على حق ولو لم يكن الخلفاء على حق فلن يحتاج الإمام بمخطئين .

* * *

أما فذلك فقد كانت موجعة لأحب خلق الله إليه : فاطمة الزهراء، ولم نجد في كتب التاريخ ما يثبت أنها لم تكن غاضبة على ذلك التصرف .

(١) المصدر نفسه ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٢) انظر أبحاث الشورى في نهج البلاغة لصبحي الصالح .

ولا أعتقد أن «أبا بكر» كان يعتمد إيذاء بنت رسول الله، ولا كان عمر يرغب في هذا الإيذاء فلها من دينها عاصم يعصمها من ارتكاب ذنب عظيم، وكان عمر يفضل «أهل البيت» في العطاء على غيرهم.

لو كان منع فذك يفسر بأسباب سياسية لكان القول في إطلاقه لا منعه هو السبيل الأفضل لجذب رضا بنت النبي من إثارة غضبها، ثم ماذا يجدي اغتصاب قطعة أرض صغيرة إزاء ما سيفقده الخليفة من شعبية.

بعد ذلك يبقى سؤال: ما هدف «أبي بكر» من إغضاب فاطمة؟ هل كان إغضاب بدون هدف، لا يقول بذلك عاقل، إذًا فالموضوع لا يخرج من دائرة الفهم بأية حال، وهو فهم يثبت من ناحية صلابة الحكم الإسلامي ومحنة الخليفة وهو ينفذ قراراً ضد بنت رسول الله، ومن ناحية أخرى فهو يجعل الإنسان يشفق على أبي بكر وهو يتجرع موقفاً كذلك الموقف ومن ناحية ثالثة فالخليفة لا يقل عن ألم فاطمة الزهراء، وهي تعتقد أنها غصبت حقاً لها، إنها محنة العقائدين في موقف معارض.

وما يدل على أن «أبا بكر» فهم أنه إنما كان ينفذ ما اعتقده، أن الإمام «عليّاً» نفسه أبقى حكم «أبي بكر» ساري المفعول عندما تولى الخلافة، بينما أبطله الخليفة الراشد «عمر بن عبد العزيز» مما يدل على أن الأمر كله اجتهاد لا أمر سياسة.

وكان بعض علماء أهل البيت من أنصار حكم أبي بكر، مثل المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أحد كبار الزيدية، الذي صرح بأن

حكم أبي بكر في فذك كان حكماً صحيحاً.

إذاً لا مرأ أن «أبا بكر» نفذ ما كان يعتقد بدون أن يقصد إساءة أو إيذاء. لكن إنصافاً في البحث يبقى طائف من الشك عند المؤرخ الذي يتعامل فقط مع الوقائع وهو لماذا منع أبو بكر «إرث» فاطمة؟ فذك ولم يمنع إرث ابنته عائشة في المنزل الذي أصبح بحكم الحديد ملكاً للفقراء؟ أعترف أنني لم أجد تفسيراً مقنعاً لهذا التباين إلا أن ثقتي بإيمان «أبي بكر» وعظمته تحولان دون اتهامه، إنني أرجو مخلصاً أن أجد الجواب.

(٤)

حَدِيثُ فِي الْبِنَاءِ الْجَدِيدِ

الصِّراع بين الإبداع والاجترار

الصراع الدائر اليوم بين علماء العالم العربي هو امتداد للصراع القديم بين «أهل العقل» و«أهل الرواية» أو ما كان يسمى بأهل «الدراية» وأهل «الرواية» أو ما أسميه بين «العقلانية» و«الفقهية» وهو صراع قد يبدو جديداً بسبب معطيات العصر الحديث، لكن لو كشفت عنه غطاءه لوجدت أنه يمت إلى العباءة الفكرية القديمة بأصول كثيرة.

وقد تمت الغلبة لأهل «الرواية» منذ زمن، فطغى «الاجترار» على «الإبداع» ولم يبق في الساحة سوى ضجيج الفقه الاجتراري يتكرر مع كل حادثة حتى ولو لم تتفق مع إيقاعه. ومن ثم استعلی - بحكم غياب العقل - حكم الفرد بعد أن تمكن من جذب الفقهاء إلى دائرته، مضيفاً إلى قوته العسكرية قوة الفقهاء، فأصبح - من ثم يتمتع - بتأييد ديني قوي. بينما اعتبر أهل العقل هراطقة مجدفين متمردين، ومن ثم منبوذين لا يسمع لهم ذكر.

وفي ظلال الإبعاد العقلي، وطرد «المعتزلة» و«محاربة الأشاعرة» أغفى الفكر، واستيقظ «الفقه» وجاء وقت لم يعد فيه «لعلماء الفقه» من دور سوى تبرير «غرائز السلطة»، وشهواتها وجشعها، ومن ثم

ساد مناخ سلبى أخذ من الأمة بذور إخصابها أي فكرها، وأبقى لها شكلها أي فقهها. ثم تركها كالشجرة: ورقاً بدون ثمر. لها احتفظت الشجرة بخضرتها ولكن لم تحتفظ بثمرها.

وهكذا أدى غياب الفكر إلى بسط سيطرة «الاجترار» على افاء الحياة الإسلامية. ومن هنا نلاحظ أنه لم يعد هناك فكر يوالي إبداعه، وإنما نجد غرائز تنتج شهواتها، وبذلك تحول العالم الإسلامي من فكر إبداعي يوالي تطوره إلى غرائز توالي هبوطها.

في ظل هذا المناخ المجذب السادر تم التصادم مع الغرب المتفوق، وبطبيعة الحال لم يتمكن «تراث الاجترار» من المقاومة فانهار تحت إبداع التفوق الغربي، وكان من نتيجة الصدمة أن تناثر عقدا الأمة - الذي حافظ على تماسكه حتى آنذاك - فذهب بدداً وطوائف قدداً، ولولا أن العقل المذخور والكامن استيقظ في الوقت المناسب لكان الحال مروعاً. إذ إن الانهيار المباغت قد جعل الأمة تسعى إلى «عاصم» يحفظها من الطوفان، وهنا جاء ربان الأمة العملاق السيد «جمال الدين الأفغاني» العظيم فأوى إلى سفينته رجال مخلصون، وشكلوا منها «قاعدة حماية» أنقذت المسلمين من الانحدار في لهوات الغرب المفترس ومن ثم أعاد «السيد جمال الدين الأفغاني» التفوق للمغلوب، والثقة للمبهور، والإصرار للمتخاذل.

ومن تلك السفينة بدأ دور العقل المسلم يشق طريقه، وفي الوقت نفسه هبت مبررات الفقه تقاومه. وإذ طالب الفكريون بالإصلاح طالب «الفقهيون» «بالموروث» وإذ سعى الإصلاحيون إلى مناوأة سلطة الفرد التجأ الفقهاء إلى حمى الفرد يعززون جانبه، وهكذا

افتقرت الطرق من جديد: تيار الإصلاح وتيار الجمود.

استيقظ «العقل» في ظل مناخ تمكن فيه الإغفاء واسترخى، فلم يكن الطريق سهلاً ولا ميسوراً وزاد الطريق صعوبة أن الغرب المستثمر خطط للبقاء في المنطقة طويلاً، فلم يجد مناخاً أفضل من الإبقاء على حالة الإغفاء فدعم استمرارها لتحافظ على ركيك وجودها من ناحية، وسرب أفكاره لتكون البديل من ناحية ثانية، وبذلك تم إعاقة سير «العقل المسلم» وإن لم يقض عليه. لقد تم الإرجاء ولم يتم القضاء فطالت مدة المخاض.

وفي غسق الرؤية تولدت محاولات كثيرة كلها في الواقع تعبر عن استيائها من الوضع وتضييق بفساده. وكثير منها أخطاء الطريق.

ومن هذه المحاولات ما ظهر من عنف ما يسمى بحركة «المتطرفين». هؤلاء المتطرفون في الواقع هم ثوار فكر «الاجترار» بالدرجة الأولى، أي إنهم ثائرون على أنفسهم من الداخل أي على ما ألفوه وثقّفوه من فكر منحرف وهم بحكم ثقافتهم لم يتمكنوا من استيضاح مواقع الخطأ في مكونات موروثهم فبدوا وكأنهم يحاولون العودة إلى الموروث السياسي المنحرف، أي إن المراقبين يلمحون ثورة الاجترار السياسي في حركتهم ولا يلمحون ثورة الإبداع فيها. من هنا شاع عنهم الدعوة إلى الابتعاد عن وسائل الحضارة المفيدة كالديمقراطية في الحكم والرفاه في الحياة فبدوا متطرفين في كل شيء.

لماذا ذلك كله؟ أليس الانفجار بحسب قوة الغليان المكبوت؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن ليل الكبت قد طال، ولا بد للتطرف أن ينفجر على حسب درجة غليانه، ولأن دور العقل قد ألغى وتبيح

العاطفة قد أثير فإن الانفجارات تتم بدون ضوابط . لقد ثار ،
عواطفهم ولم تثر عقولهم ، بل لم يحمم عقل لم ينتفع به من زمر .
فدمروا أنفسهم أيضاً .

على أي المح في حركاتهم ثورة على متلفعاتهم نفسها . إن عبر ،
فكرة الخروج على الظلمة هو في حد ذاته بداية الطريق إلى العدل ،
والحضارة . ولكنه بحاجة إلى ضوابط عقلية . ولن يتم ذلك إلا إذا
عاد العقل يتسلم دفة القيادة . وأعتقد أنه عما قليل سيهدأ الطوفان ،
الهائج ومن ثم سيؤوبون إلى الاعتدال والرؤية الصحيحة بعد أن
يكونوا قد تخلصوا من ترسباتهم التي هي سبب أدى - لطول صمته
وكبته - إلى أن يتفجر بعنف .

لَيْسَ لَنَا مُؤَسَّسَات

... وحقيقة أخرى لا بد من التسليم بها وهي أن أولئك الذين تمكنوا من تفريغ الشريعة من مضامينها الثابتة قد استبقوا لأنفسهم مظهرها وشكلها حتى لا يفقدوا الشرعية المطلوبة، ومن ثم تبقى لهم الهيمنة الروحية على المسلمين، وليس أدل من ذلك على أن الشورى لم تطبق في تاريخ الإسلام كله إلا في فترة «الخلافة الراشدة» وإلا بين الحين والآخر بمبادرة شخصية تنتهي بنهاية صاحبها، كما كان الحال مع «عمر بن عبد العزيز» وقلة من أئمة اليمن، ومثل الشورى بقية الثوابت التي أفرغت من مضامينها تفريغاً، وتم ذلك - كما هو معروف - بفتاوى من عملاء السلطة.

إزاء ذلك التفريغ الهائل الذي أعطى ثماره المظلمة والمقيبة، لم يكن أمام مرتكبي التفريغ إلا أن يعودوا فيمالأوا الإناء بسائل آخر، مصبوغاً باللون نفسه حتى لا تتبين آثار التفريغ(*).

(*) من ذلك مثلاً عندما أصدر شيخ الإسلام أحمد محمد الشوكاني - في فترة استعلاء الفردية وافتقار إمامه إلى كل الشروط المطلوبة - تعليقاته إلى أئمة المساجد بالمزيد من الأدعية والصلوات على النبي وآله بالإضافة إلى «يس» وتخصيص أمير المؤمنين عليه السلام وأبنائه الخ... في مناسبات الدرس على الموق.

وكالعادة في مثل هذه المواقف فإن المبالغة في إظهار الشعائر الدينية هي الوسيلة الأقرب لاستلاب الجوهر نفسه، ولن يتم لمستل أمره إلا إذا اطمأن المسلوب إلى ما قدم إليه السالب من جديد. اعتقد فيه ووثق به. ولم يكن الموقف هنا بعيداً عن هذه العادة، فقد ملأوا الإناء المفرغ بظل الشريعة وسط هتاف وصراخ بقداسته الشريعة. ووسط صخب القداسة تمكنوا من تغييب الجوهر وإبقاء الظل ولم يخطر في البال أن العازفين على نغم التمجيد هم الذين يتولون المناحة.

وهكذا بقي الشعور بروح الشريعة في الذهنية المسلمة موجوداً بفعل عاملين: عامل نفسي، يرجع إلى حالة المسلمين الذين تمسكوا بالظل الباهت بدافع الحرص - وقد خسروا كثيراً - على أن لا يخسروا أكثر. وإذا لم يبق أي شيء، فاحتفظوا بأهم ما لديهم وظنوا أنهم احتفظوا بالشريعة وحافظوا عليها.

والعامل الثاني: أن مرتكبي التفريغ قد ملأوا الأذهان والأسباع والأبصار، وأغرقوا العامة لكي يكسبوا ولاءها، بتعميم ضار مفاده أن «الشريعة» لم تترك باباً ولا نافذة ولا ثقباً في هذه الحياة الدنيا إلا وضعت له حلاً، وأقامت له قانوناً. ثم دمجوا بين «الشريعة» وبين «الفقه» في مصطلح واحد وكأنها شيء واحد وبذلك أصبح لفقه العلماء قداسة الشريعة نفسها وللعلماء مكانة التقديس. ثم صدر الأمر العباسي بتحديد المذاهب بأربعة فقط فانغلق التطور والإبداع على قداسة وهمية.

وبهذه المشاعر أحس جماهير المسلمين باستشعار الراحة المطمئنة

فناموا عليها، ومع مرور الأيام وتراكم الأعوام أصبح هذا الوهم يحتل في النفسية المسلمة حقيقة لا يرقى إليها شك عند العامة والعلماء على السواء .

ومن الإنصاف القول إن العلماء كانوا بين فرأمان : أما أسرى المحافظة على الجسد الجريح والاكتفاء به للتبرك وقت الحاجة ، وإما قلة قليلة من دعاة يعرفون العلة ولكن أصواتهم تضيع بين الزحام ولا يجدون إلى توضيحها سبيلاً ، ومن ثم لم تسفر جهودهم عن شيء إيجابي بسبب أنهم لم يملكوا سلطة يحققون بها الشريعة ويطورون الفقه . إذ كانت «السلطة» مع الفئة الأولى .

بسيطرة مرتكبي التفرغ على الموقف وإملاء النفس بالظلم تولدت حالة يمكن تسميتها بحالة «الامتلاء الكاذب» تحس به ولا تجده .

ولقد كانت النتيجة الأولى - بهذا الشعور - هي الحيلولة دون التزود بأي إضافة مبدعة ، فانقل الناس على ما لديهم ولم يضيفوا إليه شيئاً وبذلك انصرف العلماء والناس عن التطور والإبداع ، وبقي القاضي يصدر فتواه من نهر راكد جفت ينابيعه .

لا أيها السادة العلماء . . إما أن تكون شريعة أو لا تكون ، إذن ، المحافظة على الشكل وحده ليس فيه غير الفراغ ، إن إبقاء الشعور «بالامتلاء الكاذب» يخدر المسلمين ، فلا ينبغي المحافظة بعد هذه التجارب كلها على الشكل وترك الجوهر ، لأن هذا الخضوع الطويل قد أضر بالفكر الإسلامي وبالقضاء السياسي على وجه الخصوص ضرراً بالغاً .

وأنا أعترف بأن التصدي لهذه المحاولة لا يقدم عليها إلا مجاهداً شهيداً، لأنه يصدم حس العامة ويضر بمصلحة بعض العلماء ويعرّي سلطة القضاء.

وإذاً، فلا بد من التصدي للخطأ مهما كلف الثمن.

نحن نقول كذلك إن «الشرعة» كاملة لا يرقى إليها خلل ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ولكننا نقول أيضاً إن الفقه، ناقص ويأتيه الخلل ويعتوره النقص.

والشرعة - كما قلنا في حديث سابق - هي القوانين الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، فالكمال هنا في العموميات وليس في التفاصيل، ولقد واجه المسلمون عند دخولهم العراق أموراً ليست في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ففاسوا على منوال الثوابت ما حلوا به تلك المشاكل التي اعترضت سبيلهم.

وذهب «سعد بن معاذ» إلى اليمن وقال له رسول الله: (بما تقضي بينهم؟ قال بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ فنحن هنا أمام نص هائل ورائع معاً، فالرسول يسأل رسوله بماذا تقضي بين الناس، فكان رد الرسول طبيعياً فقال بكتاب الله، ولكن الرسول الأعظم أخبره أن ثمة أشياء ليست موجودة في كتاب الله، فعاد فسأل رسوله (فإن لم تجد؟ قال بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟)، ومرة ثانية يعلم رسوله أن ثمة أشياء قد تحدث ليس لها حل في كتاب الله ولا سنة نبيه فقال: (أجتهد برأيي، قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه ولا يبيع للقبضاء إلا عالماً^(١)).

(١) طبقات فقهاء اليمن ص ١٦ - ١٧ تأليف عمر بن علي بن سمرة الجعدي =

لو تأمل الفقهاء في هذا النص الصريح الذي لا يحتاج إلى تأمل لوجوده واضحاً صريحاً قاطعاً، وهو أن ثمة أشياء لا توجد في كتاب ولا سنة. وهذا يصدّم حسّ المعتقد بأن الشريعة لم تترك ثقباً ولا صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها. وإذا كيف التوفيق بينه وبين قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا؟.

بهذا الحديث القاطع المانع أقر رسول الله «الاجتهاد» فيما لا نص فيه، ومن ثم أقر وأوجب مسايرة المستجدات وفق «الثوابت» ووفق «اجتهاد» مع غير نص. إذاً فإن دعوى أن فقه الشريعة حاسٍ لكل التفاصيل والجزئيات غير صحيحة فكمال الشريعة - كما ذكرنا من قبل - هو في الثوابت وليس في التفاصيل.

وأول ما ينبغي توضيحه أن معظم الناس لا يفرقون بين «الشريعة» و«الفقه» في القداسة، ويسلكون الأمرين معاً.

ولذلك يخطئون خطأين: خطأ اعتبار الفقه شريعة، وخطأ أن الشريعة الثابتة قد اهتمت بالجزئيات والتفصيلات. والمشكلة أنهم - وتلك حقيقة - قد تمكنوا من تجذير قداسة الفقه في الضمير والفكر الإسلامي ومن ترسيخه كأنه الشريعة، وأصبح الفقه هو الشريعة وختموا الأمر بثلاثة الأثافي «تحریم الاجتهاد» أي إن الشريعة والفقه تجمداً على ما كان عليه الأمر عند تحديد المذاهب الأربعة وإغلاق باب الاجتهاد. وبذلك انغلقت العقول على فقه القرن الثالث الهجري فقط، ومع ذلك عشتش في أذهان الناس أن ذلك الفقه لكل

= تحقيق فؤاد سيد، دار القلم - بيروت بدون ذكر الطبعة ولا العام الذي طبع فيه.

زمان ومكان، وهكذا امتلأت أفكارنا بالوهم، بالفراغ.

أدى ذلك الشعور بالامتلاء الفارغ إلى عائق نفسي حال دون تطوير المؤسسة الفقهية تماماً فوهم الشيع حال دون الشعور بالجوع. وبهذا يكون علمائنا قد جنوا على «الشريعة» و«الفقه» معاً عندما ارتضوا بطاعة الجهلاء والأغبياء والمتغلبين وجعلوا منهم المرجع الأخير للشريعة فأعطوا «الجاهل» ما لم يعلم ومنحوه ما لا يعرف وفرضوا على الناس طاعته. فأي تناقض هذا سادتي الأجلاء؟.

وعندما وجدت الأمة الإسلامية نفسها أمام حضارة غربية هائلة ورهيبة لم يجد مشرعوها عند الفقه والفقهاء فقهاً سياسياً فانصرفوا عنه باحثين في دساتير الدول الغربية عما يقتاتون به وقد وجدوا عندها نظاماً رائعاً يتكامل باستمرار، ووجدوا أيضاً أن إيجابياته تفوق سلبياته فاغترفوا منه.

لماذا إذاً انصرف الحكماء إلى قانون الغرب السياسي وتركوا قانون الإسلام؟ هل لأن المسلمين لا يملكون قانوناً سياسياً البتة.

أما أنا فأذهب إلى أنهم يملكون أفضل وأروع من هذا القانون، لكن سادتنا العلماء تجمدوا وتحجروا - وجمدوا وحجروا - فوقف المسلمون - فقهاً - عند مشارف القرن الثالث الهجري وتقدم غيرهم . . وماذا يعني حصر الفقه في الأئمة الأربعة فقط غير التجمد على نخوم القرن الرابع وحصر الفقه والفكر في قالب من حديد. ومن ثم انصرف المشرعون إلى دساتير أخرى.

وفي الوقت الذي بدأنا فيه الدخول في حالة التجمد بدأ الأوروبي بتصحيح مساره المسيحي بالعودة إلى أوامر المسيح، وألغى البابوية

السياسية الكهنوتية، وأعادها روحية صرفة تبعاً لجوهر دعوة المسيح (ما لله الله وما لقيصر لقيصر) مصححين بذلك وضعاً شاذاً في حياتهم، ولم يكن قيام البابا بتحويل الروحية المسيحية إلى سياسة إلا خروجاً على دينه، ولذلك أعاد السياسيون المسار المسيحي إلى إطاره الطبيعي ووضعوا البابا في حجمه أيضاً، وبدأوا يمارسون بناء ذاتهم منطلقين من فراغ سياسي، حثهم وحضهم على التطور والإبداع، فأبدعوا.

وبسبب تحجر الفقه - ساعة لحظة الصدام بين الشرق والغرب - لم يجد قوم من المسلمين في ذلك الفقه ما يليي حاجة التصادم فظنوا خطأ أن فصل الدين عن الدولة في الإسلام هو طريق الإصلاح متمثلين بالطريقة المسيحية ونسوا أو تناسوا الفارق الجوهرى بين الدينين وأن الإسلام أصلاً دنيا ودين، حكم وسياسة، والمسيحية دين فقط لا شريعة لها ولا قانون وإنما هي تعمل بما لديها من شريعة الرومان والفرس واليهودية، في حين أن الإسلام له شريعته وقانونه، وليس الخلل فيها وإنما الخلل في الفكر الذي تسلل إليهما وعصف بهما. وليس من شك أن إلغاءهما وإنهاءهما ضربة قاتلة ونهائية للمسلمين.

وهكذا مشى الطرفان في خطين متعاكسين: المسيحيون يعيدون مسار البابا إلى مسيحيته والمسلمون يحجرون شريعة الله الأساسية، وإذا مشى المسيحيون في طريق إيجابى مشى المسلمون في طريق سلبى. أعاد المسيحيون البابا إلى الكنيسة فنجحوا، ولم يحاول علماء الفقه أن يعيدوا الشريعة إلى مكانها ففشلوا. وإذا، فواضح كل الوضوح أن

المسلمين كان عندهم الامتلاء الصحيح فأفرغوه، وأن المسيحيين لم يكن عندهم شيء فملأوا فراغهم من لا شيء، وبهذا كان المسلمون يفرغون ما لديهم ليملاؤوه بالفراغ وهم لا يشعرون.

وهكذا امتلأ فراغ المسلمين بالشكل وفراغ المسيحيين بالمضامين، حطم المسلمون مؤسساتهم العظيمة وبني المسيحيون المؤسسات العظيمة، فنجحوا وفشلنا.

بعد هذا الاستعراض يحسن بنا العودة إلى ما سبق أن ذكرناه من أن الإسلام فعلاً أنشأ المؤسسات السياسية وأن تلك المؤسسات بدأت تتطور وتنمو حتى توقفت نهائياً عند قيام الحكم الفردي الأموي ولم تقم منذ تلك الفترة لحكم المؤسسات قائمة.

هناك حقائق ينبغي أن نتعرف عليها حتى نتمكن من الوصول إلى ما نحن بصددده من خلو الساحة الإسلامية من حكم المؤسسات.

فنحن نعرف أن الإسلام كان السباق في إنشاء هذه المؤسسات في تاريخ البشرية كلها على نحو إنساني رائع ونحن نعرف أن ما قبل الإسلام كانت القيصرية والكسروية أي الفردية المطلقة. صحيح أن الرومان عرفوا المؤسسات ومارسوها لكن مؤسساتهم قامت على استغلال إنساني بغرض فيما عرف بحضارة «السادة» و«العبيد» وعلى العكس من ذلك تماماً كانت المؤسسات الإسلامية الراشدة قائمة على أخوة الإنسان وتعاونيه بما كفل له من حرية الدين والحياة والعدل والمساواة.

لكن هذه المؤسسات لم تعمر طويلاً فما لبثت أن غارت تحت هجمة الكسروية والقيصرية العربية أي الفردية المطلقة. ومنذ الحكم

الأموي حتى اليوم لم يكن للمسلمين دولة إلا فردية مغرقة، وبذلك لم تمارس طيلة تاريخها سوى حكم الفرد فجبلت عليه، وما نشاهده الآن من رفض للديمقراطية والحرية ما هو إلا تمسك مستتر بالفردية التي أصبحت جزءاً من تراث وسلوك المسلمين .

بعد حوالى ستمئة عام من أول قانون إلهي أصدره رسول الله (ص) - وقع الملك جون مع نبلاء بريطانيا على وثيقة غيرت مجرى التاريخ الأوروبي كله، ففي عام ١٢١٢ ميلادية وقع على ما يعرف بـ «المجناكارتا» أي وثيقة الحقوق البريطانية، وهي على بدائيتها المتعثرة والواهنة قد أرغمت الملك على السماح لمشاركة النبلاء في الحكم . كانت هذه هي الخطوة الأولى نحو تقدم سريع لحكم تكلل - عبر الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية - بالنجاح الهائل .

وهكذا تخلى المسيحيون عن حكم الكسروية(*) والقيصرية، أي حكم الفرد فوصلوا إلى قمم رائعة، في حين تخلى المسلمون عن حكم الله واستعاضوا عنه قيصرية وكسروية ولم يتخلوا عنها، وبذلك خلت عرصاتنا تماماً من المؤسسات وحكم المؤسسات فلم يكن لنا - باستثناء فترة الراشدين - مؤسسات .

وليس هناك دليل أبلغ على عدم تطور الفكر السياسي عند المسلمين من أن بدايته كانت أفضل من نهايته . وكانت الوراثة وولاية العهد والأئمة من قریش انتكاسات هائلة أصابت في الصميم نظام الانتخاب .

(*) للمزيد من توضيح هذه النقطة راجع (نحو وحدة مبنية لا مركزية) للمؤلف .

فَكَيْفَ نَحْكُمُ؟

تريد التنظيمات الإسلامية أن تدخل حومة الحكم شأنها شأن بقية الأحزاب الأخرى. والفرق بينها أن الأحزاب الأخرى تتقدم ببراسج محددة وواضحة على حسب تصورها ومعتقداتها تشمل كل هموم الأمة، لكن التنظيمات الإسلامية لا تقدم أي برنامج تفصيلي ليرى الناس كيف سيحكمون وليطمئنوا إلى حاضرهم ومستقبلهم مكتفين بطرح: «الإسلام يجب أن يحكم» وأن الإسلام هو البديل لكل الأنظمة الأخرى.

ومع التسليم المطلق بهذين الأمرين إلا أن الأمر بحاجة إلى تفاصيل كثيرة تمحو سوء التصرف المزمع والعائق في الذهنية عن الإدارة البالغة السوء والتي استمرت أحقاباً طويلاً.

لقد تعود المسلمون أن يحكموا تحت أشكال مختلفة تمنح نفسها صفة الإسلام. فأى شكل تريده المنظمات الإسلامية، أتحكم بنموذج «الخلافة الراشدة» لكن هذه الخلافة قد أكلت في ليل أسود. وما بقي من نماذجها فقليل، وهذا القليل أيضاً قد غرق في تفسيرات غير صحيحة أصبحت متلقاة - مع الأسف - من الأمة بالقبول؟ أتحكم بنموذج الدولة الأموية وأغماطها وأكثر العلماء لا يرون فيها وفي الخلافة

الراشدة فرقاً كبيراً في الإدارة وإلى حد ما في التقوى وخاصة مع مؤسس هذه الدولة. لذلك نراهم يتبركون في حنان باسم الخليفة الراشد فيسمونه «سيدنا» «أبو بكر» أو «عمر» أو «عثمان» أو «علي»، ويلحقون أسماءهم بالترضية والسلام، وهم أيضاً يمنحون - وبالحشوع نفسه «المسيدة» نفسها لمعاوية بن أبي سفيان - مؤسس الملكية الأموية - ومبتدع عهد الأسرية وكأنه امتداد للخلافة الراشدة نفسها.

وبهذا يقفون عاجزين عن فصل «الخلافة» عن «الملك» و«العدل» عن «الظلم» ومن ثم لا يملكون أن يعطونا برنامجاً إسلامياً بريئاً مما اختلط به من صنوف الإدارة، ولا أظن أحداً في هذا العصر يقبل أن يحكم بالإدارة «الأموية» أو «العباسية» أو «الفاطمية» أو «الصفوية» أو «التركية» أو... أو... ، فأبي إدارة تحمل اسم الإسلام يريدون أن يحكموا بها؟.

من ناحية ثانية كلنا نعلم أنه على امتداد التاريخ الإسلامي تضاعف نفوذ العلماء الأجلاء عند الحاكمين بسبب ما كانوا يقدمونه من استخذاء حتى وصل إلى أدنى مستوى له في عصرنا هذا. إذ لم يعد يقام لهم وزن في أي شيء ولم يعد يطلب منهم حتى الاستشارة أو حتى الوعظ وقد يأتون بهم لتأييد هذه القضية أو شجب تلك بعد أن يكون الحكام قد بتوا في أمرها، مما يظهر أن الحكام - وليس العلماء - لا يزالون يحفظون لهم مكاناً مذكوراً للاستخدام عند الحاجة.

أوليس عجباً أن في كل بلد عربي الآن مفتياً للسلطة يؤيد اتجاهها ويباركه ويشجب اتجاه خصمه ويفنده، ولم نسمع قط عن دور للعلماء ضد حكامهم بالقدر نفسه أو قريب منه مع الذين هم مع

حكامهم . ولنا أن نتصور حجم الخلافات العربية بين الحكام لتصور مقدار التمزق الفقهي بين العلماء، والحق أن علماء كثيرين ليسوا سوى فقاعات إعلامية في بوق حكاهم .

إن التعليل المقبول للمجيء بهم في بعض الحالات ليؤيدوا وضعاً أو ليشجبهه ليس لما لهم من تأثير في العامة وإنما لما في قلوب الحكام من خوف من الجماهير وعدم ثقة في أنفسهم فيأتون بهؤلاء الأجلة ليحققوا العامة بمصل الاستخذاء وليسكنوا أوجاعها بالفتاوى .

انعكس هذا الهوان على المحكومين فلم يعد عندهم للعلماء مكان مسموع في أمورهم السياسية مستبقين لهم مكانة في الشعائر والعبادات، ولولا أن الحاكمين لحسن حظ العلماء لا يزالون يدخرون لهم مكاناً للاستغلال اعتياداً على اعتقاد بأنهم لا يزالون يملكون تأثيراً في الجماهير لأوقفوا اعتمادهم عليهم من زمن طويل .

أما لماذا تضاعف نفوذهم القوي، وتم إبعادهم عن الصدارة نهائياً فلائهم - بكل اختصار - لم يمارسوا دوراً قيادياً عملياً منذ «صفين» حتى اليوم . وأما لماذا لم يمارسوا حقهم في الحكم، فلائهم - بكل اختصار - انقسموا على أنفسهم فريقين: فريق ذهب مع الحكم الأموي ومع كل حكم بعده، وفريق ثار عليه، فأما الفريق الذي معه فقد انضم بدافع المنفعة مكتفياً بضمن بخس راضياً بأن يمثل دور «الموالي» أو «المداري» أو «المتفرج» فأبعد نفسه من دائرة الأمة إلى حاشية السلطان . وأما الفريق الذي عليه فقد ثار في وجه الحكم ونازله فصرع أو خرج جريحاً ينزف فأبعد من الزمان والمكان .

ولكننا نعرف أيضاً أن أول خطأ ارتكبه العلماء كان يوم «هياج

القراء» «في صفين» فقد أدى ذلك الهياج إلى ظهور قوى متطرفة أضعفت بسوء تصرفاتها حكم العلماء وقوت جانب الحكم الظالم، ثم بعد ذلك لم تقدم في قتالها سوى قسوتها فاستغل الأمويون ذلك التطرف وتلك القسوة وذلك الإخفاق وبرزوا أيضاً حماة ضد العنف والتطرف.

وهكذا بقي في الساحة «علماء السلطة» وحدهم أما علماء الأمة فأصواتهم لا تسمع إلا ضمن القوى المسحوقة، بينما بقي صوت علماء السلطة يجلجل بالتبريرات وينهق بالمداينة، داهنهم الحكم فداهنوه، وتمت عملية الدهن بينهما على حساب المبادئ.

وكانت النتيجة انسياقاً تاريخياً قذف في النهاية بـ «علماء السلطة» مسافات أبعد وراء أسوار الخاشية والاستشاريين. ولاعتيادهم على تبرير المظالم للحاكم فقدوا هم أنفسهم القيم العملية مكتفين بالقيم النظرية ليغطوا شعوراً بالذنب فاتكأ، لذلك نراهم يمتطرون الأمة بوابل من كلمات «التقوى» والخشوع والورع والصلاة والصيام وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً - على أن لا يخرج من محتواه الشعائري - ودفع الزكاة كصدقة تطهر الذنوب فقط لا كوظيفة اجتماعية إنسانية. وفي هذا المناخ أمطروا الناس بالحديث عن العدل ضمن صخب لفظي ولغط كلامي ليس وراءه عمل كمثّل ذلك الذي رغب عن القتال فأوصى المقيم ألا يقيم.

وليتهم اكتفوا بهذا لكنهم سنّوا بدعة جديدة تقيهم وخز الضمير ففرشوا مبدأ «الأمر الواقع» واقتعدوا عليه ومن ثم بذلوا الولاء لكل صنوف الإدارات المختلفة والبالغة السوء «ورفعوا شعار الرجل

الصالح» بديلاً لطبيعة الحكم. ومن هم حكامهم الصالحون؟ هناك قائمة كبيرة تحتوي على أسمائهم في مباحاة بهلوانية في خلط عجيب فنجد الخلفاء الراشدين والملوك الأمويين والعباسيين والحوارزميين والعثمانيين والفاطميين والصفويين عند الجعفرية، والمرابطين والموحدين وملوك الطوائف في خيط واحد ضمن عقد واحد بدون تفريق ولا تمييز.

والشورى الملزمة ماذا حدث بها؟ تحولت إلى استشارة غير ملزمة.

والطاعة المراقبة ما تم بشأنها؟ تحولت إلى «استخذاء».

وحقوق مال المسلمين أين ذهبت؟ أصبحت حقاً من حقوق ولي الأمر» إلخ.

فكيف يريد سادتنا دعاة الحكم وهذه نظرتهم وتراثهم أن يحكمونا؟

واضح إذاً أن معظم الدعاة قد أسقط من حسابه القيم العملية نهائياً. أي القيم التي تحاسب الحاكم والمحكوم على ما يقرّان من عمل، وأقام في مكانها قيماً تقوم على الدعاوى والتقولات. وما يتفوه به الحكام كلمات طنانة تخفي جريمة مدوية.

من ناحية ثالثة فعلماء السلطة - وهم القدوة الغالبة لمعظم علماء اليوم - قد ظلوا في حاشية السلطان بدون أن يُمكنوا من التمرس بالأعمال فظلوا بدون رصيد مذكور من خبرة الحكم وشجونه وشؤونه. كان الحكم أذكى منهم، استبقاهم في دائرة استغلاله بدون

أن يعطيهم حق المشاركة، أي أنه جعل منهم بوقاً إعلامياً لصوته وتبريراً لنكيره، فأعطاهم هذا العمل خبرة خصبة في القيم النظرية فقط.

كان ذلك هو التراث الذي تلقفه معظم علماء اليوم الذين وجدوا أنفسهم - بعد سقوط دور الأزهر العظيم ونهاية ثورة الدستور في اليمن - قد ابتعدوا وراء الأسوار، لا يطلب منهم حتى مجرد التصفيق ولا يملكون أية عدة من الحكم أو خبرة من الإدارة، ولا وضوح فكرة عن طبيعة مؤسسات الحكم الحديث فعادوا يستخرجون من الماضي - كل الماضي - الأمثلة والسوابق القانونية والإدارية، وكانت نماذج الخلافة الراشدة - كما قدمنا - نادرة الوجود لانسحاقها تحت وطأة التغيير فلم تسعفهم بالأدلة الكافية فالتجأوا إلى الحكم الفردي فوجدوا عنده قائمة حافلة فمتحوا منها وعمدوا إلى تزيينها وتلوينها ولكنهم يدركون أنها لا تكفي لسد متطلبات العصر الحاضر، فعمدوا إلى التعميم واكتفوا برفع شعار «الإسلام يجب أن يحكم».

وضمن هذا الإفلاس التام أخشى أن أقول - بكل صراحة - إنه لو قدر لهم أن يحكموا لأعادوا صورة الحكم الأموي أو العباسي أو الفاطمي إلخ إلى الواجهة. إنهم لا يملكون غير ذلك.

يحول دون تفهمهم للحقائق ثلاث حقائق:

- * انغلاق تام على ما ألفوه.
- * عدم خبرة في التجربة.
- * رفض تام أو شبه تام لحقوق الآخرين.

أي إن المذهبية هي التي تتحكم فيهم - فعليهم إذاً أن يتعلموا،
ولا غضاظة في ذلك .

إن التعليم عن طريق المشاركة في الديمقراطية يكسبهم الخبرة
والممارسة ويجعل الناس يتفهمونهم ويفهمونهم قبل أن يصبحوا حكاما
وحتى تبلى في ضمايرهم وأفئدتهم صور الحكم الفردي الذي استمر
١٣٧٠ عاماً ومن ثم يستطيعون أن يقدموا نموذجاً للحكم الإسلامي
الصحيح .

بَلْ نَقَمَّرَسْ قَبْلُ أَنْ نُمَارَسْ

ومسلمة أخرى لا شبه فيها تقول: إن فاقد الشيء لا يعطيه .
وإلى حد ما توجد مسلمة أخرى كذلك تقول: وفاقد الخبرة لا يحسنها، والفرق بين الاثنين واضح هو الفرق بين المعدوم وبين الموجود، لكن هناك رابط بينهما يسمى «المجهول» فالمجهول في حكم العدم لعدم المعرفة به من ناحية وفي حكم الموجود للإحساس بوجوده من ناحية أخرى، وعدم المعرفة لا يعني عدم وجوده ولكن يعني الجهل به .

والنظام الإسلامي معدوم وموجود ومجهول، معدوم لأن النموذج لم يطبق بصفة مستمرة سوى ثلاثين عاماً بعدها صدر حكم الانقلاب بنسيانه، وموجود لأن شكله واسمه باقيان عنواناً لكل إمام وملك وسلطان، ومجهول لأن علماء السلطة نفسها لم يمارسوه ولم يتمرسوا به وإنما جيء بهم ليصفقوا من خلف الكواليس، ويهتفوا من خلف الأسوار .

ولم يتح المجال لعلماء الأمة أيضاً أن يمارسوا ويتمرسوا باستثناء بعض أئمة الزيدية في اليمن وطبرستان والمغرب لكنهم شغلوا أيضاً

بمعاركهم الكلامية وبطولاتهم اللفظية وحورا هم الطنان وأخيراً لاقتبار الفردية كذلك. وهكذا ظلوا هم أيضاً بعيدين عن معركة الحكم لقد مارس علماء مجتهدون فعلاً القيادة، وأثرى علماء الفكر بالنظريات ومع ذلك فقد كانت مصيدة الفردية كفيلة بإنهاء الدور حيث ابتلعت العلماء وأخرجت الجهال ليحكموا.

وحقيقة لقد قدمت الهادوية بعض الأفكار المتقدمة جداً كالمنظرة و«الاختيار» و«الانتخاب» - ضمن «أهل البيت» - إلى جانب الشروط الرائعة في مواصفات الإمام والشروط الرائعة في الرقابة على الإمام وأعطى الأئمة وقتاً طويلاً للممارسة والخبرة، وكان في الإمكان أن تتطور إلى أبعد مدى ممكن لكن النظرية - بفعل المكان - وقعت في قبضة مجتمع فردي واقتبست - بفعل الزمان - إجراءات تناقض مبادئها.

ذلك أن الهادوية عندما تأسست في اليمن كانت الفردية قد تغلغلت في صلب المجتمع ورفدتها ممارسة تاريخية للقوى اليمينية كافة ومن هنا نفهم لماذا ركزت الهادوية على الحقوق الواسعة للإمام، لكن الهادوية أعطت المعارضة حقوقاً واسعة أيضاً وفي الوقت نفسه شرطت على الإمام شروطاً قاسية أيضاً، والخلل الذي اعتور الفكر الهادوي نفسه جاء من حيث إن المعارضة لم تنظم في مؤسسة واضحة المسؤولية ولذلك لم تؤطر «الشورى» في مؤسسة وكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - القاعدة الأساسية للشورى والحكم - مثار إغراء لطلاب الحكم، وتحت هذا الشعار أصاب النظرية الرائعة تفكك وتدمير. لقد وضع الهادي إذاً حقوقاً واسعة للإمام ووضع عليه شروطاً حازمة، وأعطى المعارضة حقوق الخروج عليه وقتله، ولا شك أن

الهادي قدم في القرن الثالث الهجري ذروة ما يمكن إنتاجه ولولا حصرها في أهل البيت لكانت إحدى الذرى الشاخنة في تلك الفترة من التاريخ الإسلامي .

لكن المشكلة أن هذه النظرية قد تجمدت هي الأخرى ولم تتطور أكثر فكان ذلك سبباً في عدم صمودها أمام تيار الانحراف إذ إن من يتجمد لا يتقدم وهذا ما تم .

ومن هنا قد تجد عند علماء الزيدية من تمرس بالفردية - نتيجة أن حكاهما كانوا من العلماء - ولكنك لن تجد منهم من تمرس بالمشاركة، ومن هنا أيضاً كان حكم العلماء قد انتهى إلى هاوية الفردية .

وهناك عوامل أربعة مهمة إلى جانب ما تقدم أسهمت كلها في تجريد النظرية الهادوية والهبوط بها عن مستواها الأول :

فالعامل الأول : تولد من فهم شرط «الكفاءة» في الترشيح، فبدلاً من أن تصبح الكفاءة مؤهلاً شخصياً للترشيح أصبحت حقاً في الخلافة، فتحوّلت من ثم من كفاءة مطلوبة إلى كفاءة مفروضة، وهكذا أعطى هذا الفهم كل عالم بلغ مرتبة معينة من العلم الحق في فرض نفسه إماماً مفترض الطاعة وليس الحق في ترشيح نفسه .

وبسبب ثقافة عبثت بالمسؤولية حتى غدت سلوكاً مفترساً لم يقدم نفسه مرشحاً وإنما إماماً يقاتل من عصاه . وكان كل إمام مجتهد يؤازره مجتهدون يرون رأيه ويدعون إلى نصرته .

والعامل الثاني : تولد من مفهوم المسؤولية، ولا يخالطني شك في أن كثيرين من الأئمة الكبار كانوا منطلقين من شعور عميق بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم ولم تكن طموحاً سياسياً قط، لأن حياتهم ومسلكهم

ومشربهم تؤكد الحرص على حياة الآخرة أكثر من الحرص على الدنيا .
في الحياة الدنيا فلم يبق بعد معرفة هذا الإحساس إلا القول بـ ١٠٠ .
تشبع بالفكرة إلى حد الهوس .

العامل الثالث: يكمن في أن مرجعية الحكم في تلك الشريعة
كانت بيد الإمام نفسه ولم تكن بيد هيئة أو مؤسسة تؤخذ بالأكثرية ،
طبقوا فكرة الأكثرية عن طريق الإلزام وليس عن طريق التغلّب .
لأمكن تجنب ما يسمى بفكرة تعدد الأئمة ولأمكن فرز الإمام
المنتخب عن طريق أكثرية العلماء المؤيدين له . وفي إمكان دارسي
التاريخ أن يتعرفوا على الإمام الذي التف حوله أكثر العلماء لكن ذلك
لم يكن له تأثير في القضية الدستورية أو القانونية . ذلك أن الأكثرية
من العلماء لم تكن هي التي تملك الحسم الأخير . فالحسم في الواقع هو
في يد القبائل المؤيدة للإمام سواء أكان مؤيدوه كثيرين من العلماء أو قلة
منهم فالحشد القبلي كان هو المرجح للكفة ، ومعنى ذلك أن اختيار
العلماء في وقتهم لم يكن حاسماً ، وإذا فعدم ترشيد النظرية عن طريق
مؤسسات أدى إلى الإخفاق في قيام حكم متطور للمسلمين ومن ثم
حرهم خبرة التمرس بالشورى .

والعامل الرابع : في عدم تطور أفكار الهادي والتقدم بها هو أن
ما أبدعه الهادي كان الذروة ولم يضيف أحد من بعده إليها جديداً ،
بل إن بعض أتباعه من الأئمة قد ارتكسوا بها واتخذوا منها وسيلة
لتكريس السلطة في يد الإمام وحده كمثّل ما نجده عند الإمام
«عبد الله بن حمزة» وعند تلميذه - على بعد المسافة الزمنية - القاضي
«أحمد بن سعد الدين المسوري» فيما بعد .

خلاصة ذلك كله أنه ليس عند علماء السلطة خبرة في الحكم ،

ولم يتمكن أئمة المهادوية أن يطوروا النظرية الرائعة فصب التيار كله في حقل الفردية . وكذلك القول في الأئمة العلماء في ليبيا والمغرب فقد قطف الجميع من تلك الشجرة المشؤومة : شجرة الحكم الفردي التي غرست في عام مشؤوم عام ٤٠ للهجرة .

واليوم وبعد عهود متطاولة من القهر وحكم الفرد يطل علينا عالم الديمقراطية ويدخل من أبواب كثيرة ، ويغير علينا حياتنا ويدخل معنا في صراع نفسي رهيب .

هل نقبله ؟ هل نرفضه ؟ هل نقبّس منه ؟ .

معظم المنظمات الإسلامية لا تقبل به أو تقف منه موقف المحايد على أقل تقدير . وهذه المنظمات هي التي تسعى إلى الحكم ، لكنها تجد نفسها أمام تيار ديمقراطي جارف لا ترضى عنه ، وذلك سبب حيرتها كما هو سبب فشلها .

لقد وقف العلماء من الأنظمة الحديثة موقف الرفض ومن ثم ظلوا خارج الساحة بعيداً عن المشاركة في الحكم تماماً حتى دور الاستشارة ، ولم يحصل أن عزل العلماء عن الحكم بمثل الحالة التي هم عليها الآن .

انتهى دور علماء الأزهر منذ عام ١٣٣٨ / ١٩١٩ . وانتهى دور علماء اليمن منذ عام ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م . وبإنتهاء الثورة الدستورية كانت الحصيلة عدم الحصول على «الخبرة» من الماضي ولا من الحاضر .

ولا شك في رأيي أن الديمقراطية إن هي إلا آلة حكم رائعة بمؤسساتها الرائعة . وهي لا تتعارض قط مع المؤسسات التي أقامتها

دولة «الخلافة الراشدة». وإذا جاز للخليفة «عمر» أن يبدع نظام الإحصاء فيجوز لنا أن نقبس كل ما من شأنه خدمة الفكر الإسلامي، والديمقراطية في الواقع تقدم ما نريده، وتوجد الضائع الذي نبحت عنه. لكن التعامل مع الديمقراطية - وليس ثمة طريق سواء - محتاج إلى خبرة، والخبرة لا تتم إلا بالتمرس قبل الممارسة.

لذلك فإن على القوى الإسلامية أن تتمرس بالأصول الديمقراطية وتتنقها حتى تصبح هي نفسها ذات سلوك ديمقراطي، وحتى تتمكن من دمج الوسائل الديمقراطية بالأصول الراشدة. إن الخبرة والممارسة والسلوك هي الطريق. ومتى تم ذلك فإن حقنة لجسد أرهقه طول الانحراف نجعله من جديد يستأنف مسيرته الخالدة.

وهكذا عندما يصبح سلوك «القوى الإسلامية» شورياً تعاونياً ديمقراطياً عندئذ فقط يمكنها أن تتقدم بجدارة ببرنامج واضح إلى الحكم وستظفر به. أما أن يتقدموا الآن بالمطالبة بالحكم وعليهم أثقال تركة لم تبرأ سيئاتها فلن تقبل به القوى الإسلامية الأخرى التي لا ترغب في ذلك ولا تحب أن تراهم في سدة الحكم حتى لا يطيح سيف الإمام أو الملك أو السلطان من جديد برأس معارض بموجب فتوى عالم سلطة. إن صور المظالم والانحراف والقسوة في الحكم الفردي تنداعى إلى أذهان الناس بمجرد رفع الشعار.

على القوى الإسلامية أن تقدم النموذج الراشدي - الديمقراطي في أبهى إنسانيته قبل أن تتقدم وهي تحمل إرث قرون طويلة من المظالم.

المسؤولية القتالة

أيتها المسؤولية؛ كم باسمك تنحر الحقوق؟

تتردد كلمة «المسؤولية» على ألسنة أولي الأمر في كل مناسبة يصل فيها الاعتراض أو تصل فيها قضية ما إلى حد يخشى فيها «ولي الأمر» أن لا ينفذ غرضه. وما إن يستخدم «ولي الأمر» كلمة «المسؤولية» حتى ينتهي كل اعتراض، وتصبح تشريعاً لا يرد.

وبهذه الطريقة تكون «المسؤولية» قد حلت محل «الشورى»، وأخذت مكانها إذ لا جدوى من شورى مع وجود حق «المسؤولية» للحاكم. إذ إن هذا الحق يخول له تنفيذ ما يريد.

وقد قرأت في كتاب «رياح التغيير في اليمن» أن الإمام أحمد حميد الدين في أثناء ولاية عهده قال - وقد نقلت إليه وشاية بأحمد الشامي وصاحبه «محمد الفسيل» بأنها يتقولان بالفاظ متطرفة في الدين -: (إنه سيلقى الله تقريباً وسيقه مخضوب بدمائهما وأضاف) (وأنا مسؤول أمام الله عن الإسلام والمسلمين)^(١).

وليس ولي العهد وحده من أطلق مثل هذا القول فقد عثرت على

(١) ص ١٥٥ - الطبعة الأولى ١٤٠٥/١٩٨٤ - مطبعة تهامة.

برقية من الإمام يحيى إلى والدي علي بن عبد الله الوزير بتاريخ ٢٩ ربيع الأول ١٣٤٧ هـ / ١٤ أكتوبر ١٩٢٨ إثر خلاف بينها حول تقدير المبلغ اليومي الذي يصرف لجريح الحرب تقول: (ولا شيء مما تشيرون إليه . غاية الأمر أن لنا الأمر والنهي في المنشط والمكروه، وعلى غيرنا الامتثال لذلك)^(١).

فحق الأمر والنهي في المنشط والمكروه هو الصيغة التفصيلية لكلمة حق المسؤولية . وهو مفهوم قديم تغيرت أغراضه مراراً منذ أن قال الخليفة الأول «أبو بكر الصديق» جملة المعروفة: لو سرق جمل في العراق لكنت مسؤولاً عنه - أو كما قال .

وكان «أبو بكر» يتحدث عن مانعي الزكاة وعن مسؤوليته في تحصيلها فكان يتحدث عن مسؤولية محددة لا يقدر هو أو غيره على التهاون فيها، إنها مسؤولية عليه لا مسؤولية له، مسؤولية الدولة لا مسؤولية الفرد بخلاف ما انتهى إليه معناها، عندما أصبحت وسيلة لتنفيذ الأغراض .

تلك المسؤولية العظيمة في تنفيذ الثوابت أصيبت بعدوى التحريف كما أصيب غيرها . وليس الإمام يحيى وحده من أطلق مثل ذلك القول أيضاً وإنما هي شنشنة نعرفها من كل من حكم باسم الإسلام منذ أن ملك «بنو أمية» حتى اليوم .

وفي هذا العصر أصابت العدوى قيادات المطالبين بالحكم الإسلامي نفسه، فأصبح رؤساء هذه الأحزاب والتنظيمات الإسلامية، يرددون الشعار نفسه ويعتبرون لأنفسهم حقوقاً، يتحملون بموجبها

(١) برقية رقم ٢٢ - ٨٠ مسجلة في دفتر البرقيات اليومية - مخطوط .

حق التفرد بالحكم، إن كلمة «بما لي من المسؤولية» أو ما يشبهها هي دستور الفردية إن صح أن للفردية دستوراً. ونحن نسأل من الذي أعطاهم المسؤولية؟ وما هي هذه المسؤولية التي يستبجح بها الحاكم قتل النفس ونهب المال؟

نحن نعرف أن المسؤولية أيام «الخلافة الراشدة» كانت تنفيذاً لما هو مقر من الثابت أو أقر بالشورى فيما استجد من أمور. في حروب الردة تشاور المسلمون وتناقشوا حتى تغلب رأي الخليفة، فسارت جيوشه على بركة الشورى الكاملة غير الناقصة.

ونحن نعرف أن ١٦ صحابياً توقفوا عن بيعة أمير المؤمنين «علي» والتزموا بيوثهم ولم يصبهم أذى، فأين هي المسؤولية التي تمنح الإمام ضبطهم وربطهم واستباحة دمائهم.

والخوارج ما كان شأنهم وهم يناوئون الإمام الشرعي باللسان ومحاربونه بالقلم؟ أين كانت المسؤولية ليقترض منهم، بل هل كانت هناك مسؤولية في محاربة الحرية؟ لقد تركهم أحراراً يتمتعون بكامل حريتهم. لم يمنعهم - وهو القادر عليهم - من حرية ممارسة أفكارهم حتى حملوا السلاح ضده، عندئذ تحمل مسؤولية التنفيذ التي عليه فدافعهم بالتي هي أحسن، فلما امتشقوا السيوف مشق حسامه.

إذاً فالمسؤولية تقوم على دعامتين:

مسؤولية لتنفيذ ما هو مقر في كتاب الله كإقامة الواجبات العبادية من زكاة وما شابهها.

ومسؤولية لتنفيذ ما أقرته الشورى كإعلان الحرب، أو ما أقره قضاء الشرع من قصاص عند من يذهب أن مرجع الحدود إلى الإمام.

على أن لا بد من التنبيه إلى أن تفويض الخليفة - فيما ليس فيه نص - مسؤولية التنفيذ إنما جاء عن طريق تفويض الأمة له وليس عن طريق تفويض نص قرآني أو حديث نبوي لما نعلمه من أن «القرآن الكريم» و«السنة النبوية» قد نصا على «الثواب» وعلى وجوب «الشورى» التي تسقط أي رأي فردي، كما نعلم أن القرآن و«السنة» لم ي دخلا في الجزئيات، فطاعة ولي الأمر مثلاً الواردة في السنة الصحيحة ثابتة، ولكنها مقيدة بطاعة الله، وطاعة الله هي النظام كله، والنظام كله قائم على الشورى، ولا يجوز تناول «الثواب» على طريق «ويل للمصلين» بدون إكمال الآية.

وقد قدمنا في بحث آخر أن الخليفة الراشد لم يكن له صلاحية إلا ما خوله أهل الشورى أو نفذ. وذكرنا أن المؤسسات كانت مستقلة عن بعضها البعض، وأن تلك الصياغة السياسية كلها قد نسجتها أيدي الصحابة في «السقيفة» على ضوء «الثواب». وإذا كان الأمر كذلك فأين هي المسؤولية التي يحق لحاكم أن يقول: بما لي من المسؤولية؟ ولن يدعي ذلك إلا رجل يريد أن يتحكم وفق معايير هو، ووفق خطته هو، ووفق برنامجه هو لا وفق كتاب ولا سنة.

فيجب إذاً أن تحدد المسؤولية للمسؤول بمتهى الوضوح، يعرف مبتدأها ويعرف متنهاها وأن تلك المسؤولية قد منحها له «أهل الشورى» وأقرها إقراراً واضحاً لا ما انتزعها لنفسه انتزاعاً من فهم مغلوط لما جاء في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة.

وعلى ضوء هذا كله نعرف أن المسؤولية القاتلة إنما هي خروج كامل على كتاب الله وسنة رسوله وعلى الشورى الملزمة بكل الموصفات والمعايير والمقاسات. . .

الاجتهادُ والشورى والأكثرية

يقول الإمام المقبلي رحمه الله إن انقطاع الاجتهاد يؤدي إلى (انسداد طريق معرفة الكتاب والسنة، وبانسداده تبطل حجتهما)^(١) ويعتبر أن تقليد المذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب (إحدى المصائب التي نستجير بالله من وبائها، ونعوذ من تقلبها أو امتثالها)^(٢).

الاجتهاد إذاً تحرر والتقليد عبودية، وبتعبير آخر فالاجتهاد - بما أبدع من تعددية مفتوحة - يمثل الحرية، والتقليد - بما أفضى إليه من تعصب مذهبي مغلق - يمثل الفردية، فالاجتهاد إذاً ضرورة من ضرورات الحياة اليومية.

وقد يفهم من أحاديثنا السابقة ومن التركيز على الشورى أن الشورى تمنع تطبيق الاجتهادات السياسية الفردية، وأن ليس هناك اجتهاد سياسي يسري مفعوله على الأمة إلا مقيد بالشورى والأكثرية. وقد يظن ظان بأننا ضد الاجتهاد، وهو ظن خاطيء من جهاته

(١) العلم الشامخ مصدر سابق ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٨.

الأربع، فالاجتهاد يستهدف تسهيل وتيسير أمور الناس ونحن ، الداعين إليه، والملمحين فيه، والمحرضين على تبنيه، إذ إن الاجتهاد ضرورة قصوى من أجل إنماء العقل وازدهاره، وتعدد الأفكار وتنوعها. إن الاجتهاد يخصب الإنتاج كما تخصب ألوان الزهر حدائق الحياة.

والاجتهاد في نظرنا هو الإبداع، وهو التطور، وهو الاختراع. فإذا اخترع «نجار» طريقة أخرى، وابتدع «المزارع» أسلوباً جديداً، وارتأى المفكر نظرية أخرى، وقل كذلك في سائر الحقول الأخرى مثل الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفنون وسائر مولدات الفكر الإنساني كله، فقد اجتهد كل واحد منهم في فنه.

والاجتهاد في الأمور السياسية مفيد ومثمر، لكن أن يتحول الاجتهاد الفردي إلى قانون صارم بدون أن يخضع لرأي الأكثرية فهو الفردية بعينها، لأنه يمس حياة الأمة، فلا ينبغي لرئيس الدولة أن يضع ضمن اجتهاده حق مصادرة أموال الناس وإباحة دمائهم مثلاً، وليس له أن يجتهد في مصير أمة. له أن يجتهد في قضايا المعاملات العادية، وله أن يجتهد في القضايا السياسية. ولكن اجتهاده هذا لا يفرض على الناس إلا من خلال إقراره.

واجتهاد الإمام واختياراته مفيدة للغاية وقد أثرت القضاء بفيض هائل من التحسين، وقد ينظر إلينا من هذه الزاوية بأننا نمنع تجربة مفيدة طورت القضاء وحسنت مسالكه ويسرت فوائده، ونحن نتترف بما للاختيارات من فوائد، وندعو إليها، ونحث عليها، ولا نمنعها. إنما نحن نمنع فرض اجتهاد فردي - مهما كانت جدارته - على الناس فرضاً.

ولكي يصبح الاجتهاد قانوناً، يجب أن يقر بالأكثرية وإلا فهو هيمنة الرأي الواحد. لقد ذهب «ابن حجر التيهامي» إلى أن قتل يزيد لسيد الشهداء «الحسين بن علي» اجتهاد خاطيء - ويترتب على هذا القول بطريقة الإلزام - أن يقول بأن يزيداً قد أصاب بقتله الحسين أجراً اعتياداً على القاعدة: للمجتهد أجران وإن أخطأ أجر واحد ولعل «ابن حجر» قد منح يزيداً أجراً واحداً لخطأ الاجتهاد الواحد.

أبعد هذا - سادتي العلماء - هزال؟

إذاً فاجتهادات المسؤولين يجب أن تخضع للأكثرية، ويجب أن لا تصبح تشريعاً سياسياً ولا قانوناً إلا بإقرار الأكثرية.

باختصار أقصد أن من حق الفرد الاجتهاد، ولكن ليس من حقه فرض هذا الاجتهاد بقوة السلاح أو بقوة الأمر.

إن إبداء الرأي - في حد ذاته - اجتهاد، وإذا تطابقت الأكثرية في رأي فقد «أخذ» حق الأكثرية الشرعية مكانه وأصبح تطبيقه ملزماً.

الاجتهاد إذاً مفيد، وكل إنسان عنده «ذكر» يجب أن يجتهد ويجتهد.

وعلى ضوء ذلك كله نرى أن نختار «لجنة فقهية مختصة» عليها، نختار من سائر الاجتهادات الرأي الأكثر صواباً. وأن يهيمن مجلس الشورى على الاجتهاد السياسي - بمعناه الشامل الواسع - من أجل تسيير مرافق الدولة. وذلك تطويراً لموضوع القواعد تلك الطريقة التي ابتدأها بعض علماء الزيدية الأفاضل.

هَذَا هُوَ الضَمَان

في خضم الصراع حول المبادئ السياسية الدائرة، تظل معظم التنظيمات الإسلامية هي الوحيدة التي لم تحدد مبادئها الأساسية لنظرية الحكم في الإسلام.

ومن المؤسف أن الصيغة السياسية لدى هؤلاء - وبالذات عند مسلمي العرب - لم تتضح بالشكل المطلوب، بل اكتفت القوى الإسلامية بتقديم تعميمات غائمة وخطوط عريضة مبهمّة وضياح تام بين الدمج المحزن للمصطلحات كالخلافة والملك والجمهورية، وعدم التحديد الدقيق للشورى وهل هي ملزمة أم غير ملزمة؟ وهل الديمقراطية البرلمانية، ضرورة أم غير ضرورة؟ إلخ مما أدى إلى نفور من القوى الإسلامية الباحثة عن حكم إسلامي بسبب عدم الاطمئنان إلى ما يقدمونه من شعارات عامة لا تبعث الاطمئنان اللازم في رحلة الحيرة المعقدة والبالغة التعقيد.

إن هذا الموقف ولا شك يفسر لنا سبب فشل القوى الإسلامية السياسية كـ «الإخوان المسلمين» في مصر و«الجماعة الإسلامية» في باكستان عن الوصول إلى الحكم، لا بسبب الزهد فيه، ولكن بسبب العجز عنه، أي إنهم - بشكل قاطع - عجزوا عن الوصول إليه بسبب

من الأسباب، فهذه الأدوات الموصلة لم تكن من الوضوح لدى الأتباع، إلى درجة الإشباع بحيث تنحرك الإرادة - في تصميم - لتصل إلى ما تريد. إن الضياع السياسي هذا نتيجة - كما نعتقد - للضياع الفكري نفسه، وما لم تعتمد القوى الإسلامية إلى تبني منهج واضح الخطوات محدد المعالم وضيء القسمة، فإن التيه هو البديل الطبيعي للتائهين.

وباستثناء ومضات مشرقة نيرة تنبثق من قلم هنا وقلم هناك فإن الساحة يسودها الصمت، ومن هذه الأقلام المضيئة قلم الشيخ «الغزالي» والأستاذ «خالد محمد خالد» اللذين يضعان للتائهين معالم الطريق السياسي، وقد طرح المفكر الكبير «خالد محمد خالد» لقادة الفكر الإسلامي سبع مواد حاصرة قاصرة للمنطلقات الأساسية، نعتقد جازمين لو أن القوى الإسلامية تبنتها لوضعت نفسها ضمن إطار الحياة المعاشة، ولما عاشت في دائرة خارجية تبحث باستمرار عن منفذ تدخل منه إلى الحياة السياسية العامة، ولشاركت فعلياً فيها، إنها إن فعلت ذلك فإنها تضع نفسها ضمن الأمة بمشاعرها وأحاسيسها ونزعتها، ومن ثم فلا تخشى الأمة سوطاً ولا كرباجاً ولا سيفاً ولا خنجرأ ولا زوار ليل، كما لا تخشى إرهاباً فكرياً ولا تكفيراً ولا تفسيقاً ولا ينقلب الحاكمون آلهة تثيب ولا أرباباً تعاقب، ولا يتخذون لانفسهم صفة الكمال الأوحد، والمنقذ الأوحد، شأنهم شأن «القائد الملهم» و«الزعيم الأوحد» ومن ثم فعليهم تثبيت «التطمين» على الحريات بشكل رئيسي؛ حتى يطمئن الناس على ما يفكرون ويعتقدون، فلا أسواط ستشهر ولا سيوف ستحكم، عندئذ يلتف

من حولهم الناس ويتقبلون معهم، ويسيرون في خطى موكب الحكم الإسلامي الجليل.

ومن الخير أن ننشر هنا هذه المبادئ السبعة التي وضعها الكاتب الإسلامي الكبير لتكون بمثابة تجميع لقاء لجميع الذين تهفو أنفسهم وقلوبهم إلى حكم إسلامي رشيد.

وهذه هي المعالم السبعة:

أولاً: الأمة مصدر السلطات، بما فيها السلطة التشريعية فيما لم يرد به نص محكم من قرآن أو سنة أو إجماع.

ثانياً: الفصل بين السلطات حتى لا يفرط بعضها على بعض أو يطنى.

ثالثاً: رئيس الدولة ينتخب من الشعب انتخاباً حراً، وتحدد مدة حكمه، وحتى لا يكون في الحكم من الخالدين.

رابعاً: المعارضة البرلمانية جزء هام من الحياة البرلمانية والسياسية.

خامساً: تعدد الأحزاب ضرورة محتومة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبداً..

سادساً: انتخاب ممثلين للشعب في برلمان حر شجاع.

سابعاً: حرية الصحافة، وحرية الرأي والفكر والعقيدة..

فإذا آمنت قوة إسلامية بهذه المبادئ العظيمة فإنها تكون قد قدمت نفسها في أول القائمة نموذجاً عملياً لحكم إسلامي نحلم به.

(٥)

قائمة بالاجابات

جناية الموت

من عادة العرب تقديس الموتى إلى درجة نسيان أفعالهم فالموت يشمل تغطية كل جرائم الظلمة، ومن ثم يحول الغطرسة القاتلة إلى قصيدة إعجاب يتباهى بها الأحفاد.

ويبدو أنها علة شرقية بصفة عامة . وباستثناء فترة «الخلافة الراشدة» التي أشرق فيها وهج العمل على بريق الألفاظ، فقد استأنفت هذه العادة غناءها في إيقاع صاحب وسجوح تنغى بأعجائها المهترئة . وقد سأل التابعون بقية أصحاب الرسول هل كنتم تجادلونه عليه السلام؟ فقال الصحابة، ونمعن في الجدل، فاستنكر التابعون عمل الصحابة أنفسهم، في حين كان الصحابة تلاميذ رسول الله - يدركون أن النبي - فيما ليس فيه وحي - قد يخطئ ويصيب، بشر مثلهم . . ولكنه - صلى الله عليه وآله وسلم - ليس مثلهم في حالة الوحي والنبوة.

ومع عظمة هذا الدرس النبوي الكريم فإن الغريزة العاطفية - إن كان للغريزة عاطفة - ما لبثت أن رجعت إلى جذورها، وأصبح تقديس الموتى يحتل الصدارة ومن هنا أصبح للطاغية والظالم والعاني بعد موته رصيد في عالم المباهاة مذخور. وفي ظل هذا الحنان

التاريخي تندفن المآسي والمظالم والقسوة تحت وابل من التبريرات التعسفية، فتضيع العبرة وتختفي الفائدة وتشجع الظالم على ظلمه والسارق على سرقة والقاتل على سفك الدماء.

من هنا يعتبر «تقديس الموت» ضمن قائمة الإحباطات الكثيرة التي ينوء تحتها فكرنا المعاصر.

لو نظرنا إلى «كتاب الغرب» مثلاً لوجدنا لديهم التقويم الصحيح لزعاماتهم السياسية، فهم يعرضون أمام القارئ صورة زعمائهم على ما هي عليه ولا يكادون يكتمون حديثاً، حتى عهرهم وفسقهم ومغامراتهم، فيخرج القارئ من قراءة الكتاب وكأنه معاش لهم ينظر لهم بعينه ويلمسهم بيده ويعرف دوافع نبلهم، وعوائق وضاعتهم، ويعرف ما أنجزوا ويرى ما فشلوا فيه، فيتزود من النبل إن أراد، وينأى عن القبح إذا رغب، وبهذه الطريقة ينشأ في النهاية جيل يتفهم في الرجال منابع القوة ومناحي الضعف. أما كتابنا فهم من أجل الحاضر يتملقون الماضي، ومن أجل الفرد الحاكم يتملقون الميت الظالم، يرقصون مع الأحياء وينشدون على قبور الموتى، ويذرون البخور في وجوه المتلقين.

وقد تعود معظم الكتاب العرب عندما يكتبون عن الشخصيات البارزة - أن لا يقولوا إلا حسناً. أي إنهم لا يتناولون إلا الجانب الإيجابي منها، ويغضون الطرف عن الجانب السلبي.

وليس هذا فقط بل إنهم يجهدون أنفسهم في تبرير السليبيات، حتى تلك التي لا تبرر، ومع ذلك فإنهم يسودون الصفحات في تبريرها، وكأن شخصياتهم مقدسة معصومة لا يرقى إليها خطأ ولا

نقص. وتعوّد معظم المتلقين، أن لا يقبلوا إلا على هذا النهج فلا يقرأون إلا ما يضيفي على من يحبون سابغ المدح، وينفرون عن يتجرأ فبين الأخطاء، ومن ثم أصبح هؤلاء المشهورون أبطالاً مقدسين بعد الموت أي إنهم تحولوا من بشر يخطئون إلى أرواح نورانية نمت لها - بعد الموت - أجنحة حلقت بها بعيداً فوق كل الشبهات.

إذاً فإن كتابنا الذين لا يرون في المشهورين إلا رموزاً للكمال مطلق قد ساعدوا - إن لم نقل خلقوا - ذهنية تعتبر الموق «تثايل الكمال المطلق» فإذا جاء من يجد في هذا الكمال نقصاً والرمز تشويهاً فكأنما أصاب عقل القارئ بمعول هد عليه البناء كله.

أليس في هذه الطريقة شيم شعر الهجو والمدح؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الهدف من التأليف يصنف في قائمة المديح أو يذكر في سجل الهجو، أي إنه ليس لمؤلفينا رؤية وليس لكتبهم هدف إنها ترتيبة شعرية، أو صيحة هجائية، ومن ثم رسم في الهواء وتخطيط في الرياح. إن العقلية التي نمت في ظلال الشعر العربي بقسميه المادح والهاجي قد تشربت هذا المنحى من التفكير وتغذت منه، فشعر المدح لا يقف عند حدود معينة يدور ضمن إطارها أو حتى حولها فليس لديه مواصفات أو مقاييس ثابتة بل الأمر مشاع والجمي مباح لكل قول يريد.

وبتساقط القيم الأخلاقية ظهر الجبان، في شعر المدح، شجاعاً، والبخيل كريماً والحقود متسامحاً والعاق باراً.

وكذلك القول في شعر الهجو فقد اقتحم كل العوائق والموانع الأخلاقية فهد القيم الأخلاقية هدّاً، وظهر من ثم الصادق كاذباً

والوفي خادعاً والبطل جباناً. واستساغت العقلية العربية هذا اللون من الأدب وأصغت إليه وتغنت به وغلبت فنية الأدب على وقائعه فلم تبال بالهدم ما دام يتهادى على أصوات لحن جميل، ولم تبال ببناء الفساد وهو يبنى فوق أحوال التزوير.

انطبعت الذهنية بهذا اللون القائم على الخداع وعدم الصدق وعبرت عن ذلك بقولها «أعذب الشعر أكذبه».

وبهذا المفهوم يتناول كتابنا المعاصرون - وخاصة الإسلاميون - شخصياتهم فيكتبون من وحي ذلك الشعور العجيب.

ومن المفارقات أن «النقد التاريخي» لم يتطور كما تطور «النقد الأدبي» فيكتبون من وحي ذلك النقد الأدبي وقد بلغ مكانة مرموقة في تاريخ الأدب العربي كله ماضيه وحاضره ضمن مواصفات ومقاييس المدح والهجاء، في حين نجد النقد التاريخي عاجزاً عن اللحاق مقصراً في السباق.

ولا شك بعد هذا القول بأن أثر شعري المدح والهجاء في تكوين العقلية ومفاهيمها كان قوياً ومؤثراً كما كان رديفاً لتيار الدكتاتورية المتجذرة.

تَعَدِّيَّةُ الإِمَارَاتِ

رد فعل الفردية:

قد يكون تعدد «الإمارات» لدى بعض الشباب الإسلامي اليوم رد فعل للتطبيقات الفردية التي مارستها المنظمات الأم على أتباعها. وهذه المنظمات الأم، تولدت هي الأخرى في رحم القسوة الحكومية وعنقها، وبسبب سلسلة العنف أصبح طريق القسوة سالكاً. وهكذا ساءت الظروف القاسية تلك المنظمات إلى أن تمارس مع أتباعها - ضمن تصور خاطيء - العنف نفسه الذي تمارسه الحكومات ضدها هي وضد مواطنيها تقريباً.

وعلى ضوء تعاليم رائعة وتطبيق خاذل استقى هؤلاء الشباب من ينبوعين: نظري يتألق وتطبيق يحبط فحصدوا التطرف وتجرعوا وجرعوا المرارة: تعلموا أن الإسلام جهاد وأن الإسلام حركة وأن الإسلام لا يستخذي ولا يستكين، وإنما هو كفاح ضد كل أشكال الظلم والقهر والتخلف والحرمان، وضد كل الانهيارات الأخلاقية من تفسخ وانحلال.

تربوا على هذا وشربوا من مائه وأكلوا من مائدته، فلما أرادوا أن يطبقوا ما آمنوا به، وأن يمارسوا ما اعتقدوا وجدوا أن بين النظريات

والتطبيق صحارى واسعة ليس لاجتيازها من سبيل، فغضبوا على ما رأوا وعنفوا على ما شاهدوا، وكان غضبهم على من علمهم ثم الجهم، على من عبّاهم ثم قيدهم، على من أوسع لهم نظرياً وحصرهم تطبيقاً، فثاروا عليه قبل أن يثوروا على أي شيء آخر.

خلق ذلك المناخ في هؤلاء الشباب الاستفراد بالصواب، وظن كل واحد منهم أنه يملك الصواب كله في حين يملك الآخرون الخطأ كله. من هنا تعددت الإمارات وكثر الأمراء المسلمون، ومن ثم - بحكم التشردم، - مارس كل أمير - أو كل إمارة - الدور الذي مارسه منظماتهم الأم. وتبين أنهم عندما انفصلوا عن منظماتهم لم ينفصلوا عن جوهر أخطائهم بل حملوه معهم وظنوا أنهم بمجرد الخروج منها قد نفضوا عنهم أخطاءها وأخذوا صوابها في حين أنهم استبقوا أخطاءها واحتفظوا بالقليل - لقلته - من صوابها. لقد ثأروا منها لكنهم لم يثوروا عليها وإنما تمردوا، وبذلك ظلت جذورهم تمارس دور الآباء، نفسه، ذلك أن الخطأ لدى المنظمات الأم ليس فيها ألفت إليهم من علم وما ربت فيهم من روح، فذلك صواب وحق، ولكن الخطأ في كيفية تطبيق ما علموهم عليه.

ربوهم على الطاعة المطلقة، والطاعة بدون ضوابط استخذاء. وربوهم على عدم المشاركة في الرأي، وترك الشورى ذنب. ورأى هؤلاء قادتهم يتربعون على «عرش» الحزب كما يتربع رئيس الدولة على عرش الحكومة يأمرون فيطاعون وإذا خالفهم أحد في الرأي فقد خرج عن الطاعة وشذ عن الجماعة ومن شذ عن الجماعة في النار، أي إن الخروج على الرئيس خروج عن طاعة رئيسه، ومخالفة رئيسه خروج عن طاعة الرسول وطاعة الله، كانوا يرون خطأ كثيراً وصواباً

قليلاً، فلا ينطقون خوفاً من أن يرموا خارج المسجد وخوفاً من أن ينبذوا بالعصاة ويحرموا أجر الله .

كان اسم الشورى يتردد عليهم في كل اجتماع ولكنهم عند التطبيق لا يرون شورى بل يصغون إلى استشارة، وكما نعرف فلا يوجد حاكم دكتاتور في العالم لم يكن له مستشارون لكن الشورى شيء آخر، ومع ذلك فالشورى - نظرياً - هي المخرج الوحيد من فجائع حكم الفرد، لكنها - تطبيقاً - مجرد استشارة يأخذ بها رئيس الحزب أو يدع، فله من إلهامه وإخلاصه ونقاء ضميره موانع من الضلال والانحراف والخطأ المبين .

وفي الوقت نفسه غلّت المنظمات الأم هؤلاء المريدين والأتباع بأصفاة جديدة يشرحها لنا فيحسن الشرح علامة الديمقراطية الأستاذ «خالد محمد خالد» يقول : (إنني أخشى أن يحمل الذين يشرون بهذه الأغلوطة المفضوحة وزراً ومسؤولية مباشرة عن وجود الجماعات الدينية المتطرفة . . إذ إنهم يملأون تلك الصدور إيماناً بفشل الشعب وإخفاقه وإخفاق زعاماته في ممارسة الديمقراطية . . ثم يعيدون ترديد الحديث القديم القائل بأن ثورة يوليو ما كانت لتنجز شيئاً مما أنجزته لو كانت هناك الديمقراطية بأحزابها ومعارضتها وصحافتها الحرة . . وعلى الفور يلتمع في خواطر هؤلاء الشباب ممارسات الثورة من العنف والوحشية والقتل . فيربطون - تلقائياً - بين العنف والإنجاز، وبين القتل وإرادة التغيير!!).

(وحين يحمل شباب كهؤلاء إصراراً مفرطاً على حتمية التغيير وصولاً إلى ما يعتقدون أنه الأفضل، ونكون قد ملأنا صدورهم

المتوهجة باحتقار الديمقراطية والكفران بها، فبأي وسيلة أخرى سيقفون إصرارهم، ويسرعون الخطى نحو أهدافهم؟؟

إنهم يحتاجون إلى وقت طويل يقطعونه في التفكير، فقد وفرنا عليهم عناء البحث حين ملأنا وعيهم بأن الثورة أنجزت ما أنجزت من الأعمال الكبرى بعد أن ذبحت الديمقراطية. (١).

وباختصار وجد هؤلاء الشباب أنفسهم في تناقض حاد بما يلقي إليهم من بهرج القول وزخرف الحديث، وما يمارس عليهم من رهبة الفعل وقسوة السيطرة ثم إغلاق بقية المنافذ وسد كل المخارج، وبحكم التكرار فقد التصق ذلك كله في ضمائرهم. ولما بلغ القدر نصابه فار التنور على نفسه قبل أن يقذف همه على الآخرين.

وكان رد الفعل من الفعل نفسه، أي إنهم أخذوا معهم ما انطبع في ذهنهم وتعمق في مشاعرهم من الطاعة للأمر والفردية للحاكم فطبّقوها، فاعتقد كل أمير أنه على حق وأن معارضيه مجرد متمردين بغاة خارجين على إمام حق، وهكذا تبين أنهم، لم يشوروا على الداء الداخلي في الحزب بل ثاروا ليطبّقوا ما حملوه من فردية - ضيقة أيضاً - جعلت كل أمير يحسب أنه صاحب الحق وحده، وما دونه من «الإمارات» فضلال في ضلال، كأن الخلل لم يكن في الأساس، أي في النظام نفسه، فثاروا هم أيضاً، تحت النظام نفسه وتحت اللوائح نفسها بل ربما أكثر ضيقاً منها.

أدت الفردية وعدم الشورى داخل الحزب ومحاربة الشورى

(١) دفاع عن الديمقراطية ص ٣٢. دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى ذو الحجة ١٤٠٥/ أغسطس ١٩٨٥، والتنقيط من المؤلف.

خارج الحزب إلى ظهور «تعددية الإمارات» ضمن تصور واحد أي ضمن تفكير واحد. أي إنه كان يمثل - بدقة - الحقيقة العلمية القائلة. رد الفعل من الفعل نفسه أي إنهم - مرة ثانية - قد أخذوا معهم البذرة السامة نفسها التي تؤدي كل رسالة وهي الفردية المطلقة لأمر تأكد الناس من دينه قبل أن يغدور رئيساً، وتركوه لضميره بعد أن غدا رئيساً، ولم ينصبوا عليه حارساً يقيه مغبة الانحراف.

وهكذا شهدنا ثورة «الإمارات» في كل مكان.

فلماذا إذاً ينصرف الشباب - الذين نجوا من مأساة معركة الملابس - إلى تعدد الإمارات، هل هناك - من بعيد - من يوجههم ويوسع خلافتهم، من يفرقها على مساحة شاسعة حتى لا تتوحد الخطى في ظل الشورى وتحت منهج صحو إسلامي جليل وحقيقي.

وكما نرى فتورة الملابس على سخفها وتعدد «الإمارة» على سذاجتها» يتناقضان تناقضاً حاداً مع بعضهما البعض، إلا أنها إفراز للكبت الشامل والضاري الذي يجثم على ربوع المسلمين الذليلة.

ثَوْرَةُ الشَّكْلِ

مَأْسَاةُ الْيَقْظَةِ :

ظاهرة الملابس التي يرتديها بعض الشباب المسلم هذه الأيام ويسمونها «الملابس الإسلامية» تعبيراً عن التزامهم كما - يقولون - بالإسلام وخط الرسول تعتبر في الحقيقة هروباً من مواجهة الحياة وامتصاصاً للمسؤولية الحقّة .

إنهم يُدركون أن واجبهم الإسلامي يفرض عليهم الحركة في سبيله، لكنهم حسب موروّثهم السياسي في الطاعة - أو لأسباب القمع - غير قادرين على أن يجدوا غير الثياب يسترون بها عريهم العملي، وأصبحت معركة الثياب معركة حقيقية يخففون بها حريق التطلع إلى عالم أفضل لا يكادون يستبينون الطريق إليه، ولم يبق أمامهم إلا «الشكل» يناضلون من أجله ويدافعون عنه ويتعصبون له، كأنهم يريدون أن يفرغوا ما في أنفسهم في هذا العلم اللاهني حتى لا يظل ضمير العمل ينطق بالحق، ويشوي ضمائرهم .

ماذا تعني معركة الملابس لو لبسنا ثياب الرسول نفسه بدون أن نلبس تعاليمه الأساسية؟ هل تستقيم شريعته؟ لقد كانت عباءة

الرسول على أكتاف الملوك المسلمين؟ فهل منعت عباةته صلى الله عليه وآله وسلم «يزيداً» أن يقتل الحسن؟.

هل صدت ملابس «محمد الفاتح» وهي ملابس مختلفة عن ملابسه صلى الله عليه وآله وسلم عن دخول القسطنطينية؟ هل منعت الممالك من صد التتر؟ هل منعت «صلاح الدين» من استرجاع القدس؟

ثم المناخ، وإن لكل مناخ لبسه، وما يصلح لبلد لا يصلح لبلد آخر، والعالم الإسلامي متعدد المناخات متسع الأرجاء، فيه الحر، وفيه البرد، وفيه الثلج، وفيه وفيه... فكيف نفرض لباساً واحداً على الناس فرضاً، ثم نجعل منه معلم إيمان وانحراف، ثم كيف نلبس لباساً واحداً وندعي أنه لبس الرسول، بدعوى أن على المسلمين أن يتبعوا السنة والجماعة ومن شذ عن الجماعة كان في النار، والرسول لبس - كما في البخاري - لبس الأقباط... البنطلون الفضفاض، ولبس كل هدية وصلت إليه، وما دام صلوات الله عليه قد عدد أشكال ملابسه ولو مرة واحدة فقد أجاز تعدد الملابس، لأنه نبي البشرية في كل مناخ وكل زمان.

إذاً فلماذا يجعل الشباب منها قضية؟ لماذا استبدلوا معركتهم الحقيقية بمعارك جانبية؟

فبدلاً من أن يحملوا السلاح ليواجهوا اليهود حملوا السراويل الطوال!!

وبدلاً من أن يرفعوه في أفغانستان رفعوا زيتهم إلى ما بين الركبة

والقدمين عند كل شارع، وبدلاً من أن يسمروا للحرب شمروا
أثوابهم وسبقانهم للفرار من الزحف.

وبدلاً من أن يرسلوا الرصاص على أعدائهم أرسلوا لحاهم.

وبدلاً من أن يحفوا العدو حفوا شواربهم، كأن لم يكن لهم عدو،
وكان الإسلام قد حقق كل رسالته إلا هذا العبث..

لم يقل النبي (ص) للمسلم: غير ملابسك، وإنما قال له غير قلبك
وعقلك، غير وجدانك وضميرك والبس ما شئت حسب حاجتك من
اللبس.

لماذا إذاً يتجه بعض الشباب هذا الاتجاه؟

أهو هروب من المسؤولية الحقيقية إلى ملاهي العبث يفرغون
فيها طاقاتهم، ويهدرونها على شيء ضائع..؟ أهو موقف مدرسة
فكرية همها «الشكلية» بدءاً ونهاية وما معركة الملابس إلا بعض ثمارها
المريرة..؟! أهو كيد للإسلام من قوى خفية - لا تريد للإسلام
خيراً - تدفعهم على المضي في هذا الدرب الوعر لبيتعدوا عن طريق
معركة الإسلام الصحيحة..؟

أهو كيد للصحة الإسلامية وامتصاص لمفعولها، حتى لا يفجر
الشباب طاقاتهم في الطريق الصحيح فتزيد الصحة إشراقاً؟

أهو خوف من أن يأتي اليوم الذي تنفجر فيه الطاقات في الحقول
الحقيقية.. فسارع المتربصون بها إلى تفجيرها في فقاعات لزجة تدعى
«معركة الملابس»..؟

وعدة استفهامات كبرى تحلق حول هذا المرض الجديد.

إننا ندعو الأقلام الإسلامية كافة أن تتعاون في علاج هذا المرض عن طريق التوجيه الصحيح وأن تهدي هؤلاء السائرين في ضباب «الشكلية» كي يخرجوا منها إلى نور الحقيقة، وأن يفجروا طاقاتهم القوية في سبيل ما هو أسمى وأعلى من ثياب وملابس وترهات . . .

إن التحديات المعاصرة أقوى من تقصير الثوب إلى تحت الركبة، وتطويل السراويل إلى ما فوق الكعب .

إن على القوى الإسلامية كافة أن تعمل - على تفادي انتهاج هذا الدرب المشبوه - على فتح الآفاق الإسلامية ليعيدوا بناء أنفسهم بناءً إسلامياً، يستلهم من آفاق الله المعرفة، ومن أنفسهم استبصار اليقين. إننا نواجه قوى تمتلك من الوسائل والإمكانات المذهلة ما يذهل اللب ويسلب العقل .

وليس سراً أن هذه القوى تسخر جزءاً من إمكاناتها القوية لمحاربة الإسلام والمسلمين .

فهل تتركز عدة شبابنا في محاربة هذه القوى بتطويل سراويل وتقصير ثوب؟

الحزبية العشائرية

من سنن الحياة أن كل مجتمع عنده القابلية للدكتاتورية يجد نفسه تلقائياً يقاوم الديمقراطية وإذا قبل بالتعاون معها فترة فإن موروثه يعود فيتغلب على جديده .

ويبدو أن الحزبية هي خير مثال للحالة التي يظهر فيها انتصار الموروث على المستجد انتصاراً ساحقاً .

ذلك أن الحزبية الحديثة تلقفناها من أوروبا وبدأنا التعامل معها ولكننا أدخلناها في «معاملنا الخاصة» وأعدنا تركيبها وفق تراث خاص، ثم أخرجناها، وعليها بصمات «عشائرية» لا تخطئها العين، و«مذهبية» لا يتجاوزها الفهم، و«فردية» لا يغفل عنها الرقيب .

وكل واحدة من هذه الثلاث العوائق كافية بنفسها لتعيق أي بناء: فكيف بها لو اجتمعت دفعة واحدة في موقف واحد، إذاً لأحالة قاعاً صفصفاً لا ترى فيه حساً ولا نبضاً .

فمن الناحية العشائرية: ثبت أن المسلمين لم يمارسوا حكماً منذ انطفاء الخلافة الراشدة ليس له طابع عشائري، فالدولة الأموية قامت على «عشائرية» مضر، وقامت العباسية على عشائرية اليمن في

فارس ودمشق، وأسست الفاطمية بنيانها على عشائرية قبيلتي كتامة وصنهاجة.

وليس من المصادفة في شيء أن تنتسب هذه الدول التي قامت في ظلال العباسية أو على أنقاضها إلى عروقتها القبلية كالدولة التركية أو الديلمية أو إلى أسماء العائلة كالسلاجوقيين والبويهيين وهلم جرا، وبالإضافة إلى ذلك صبغت كل دولة مظهرها بلون ديني واضح.

ومن الناحية المذهبية: يمكن القول بأن الاختلافات الفقهية والاجتهادات التي أثرت الفكر الإسلامي سرعان ما تحولت عند الأتباع وتجذرت في صلب الأحفاد إلى عصبية قاتلة أدت إلى خلافات تعمدت بالدم، وشهدت تمزقاً فاجعاً في شبكة العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية، وقد حاولت دول كالخوارج والوهابية والسنوسية أن تبرأ من العشائرية لكنها سقطت في المذهبية ومضت تحكم بما ترى وتفرض ما تعتقد على حسب انفتاحها أو انغلاقها.

ومن الناحية الفردية: ليس في وسع أحد أن يدّعي أننا ورثنا حكماً شورياً ديمقراطياً باستثناء الخلافة الراشدة وباستثناء مواقف شخصية هنا وهناك، أما باقي السبحة فقد كرت بفردية بغیضة مطلقة بحيث إن المسلمين لم يمارسوا حكم المشاركة - مع العلم به - وإنما عرفوا حكم الفرد: صالحاً على ندرته وظالماً على كثرته.

وهكذا ورثنا «العصبية» من «العشائرية» و«التعصب» من «المذهبية» و«الفردية» من الحكم، ثم نسجنا من ذلك كله أثوابنا الحزبية وأخرجناها من معاملتنا صورة للصراع العشائري والصراع المذهبي والطغيان الفردي وسميناها أحزاباً.

ومن ثم ظهر الحزب بالوجه العشائري، والإدارة الحزبية
بالفردية، والزعامة بالسلسلة الوراثية.

إن الفوارق بين الحزب والعشائرية واضحة المعالم:

في عالم الأحزاب يتولد الانتماء الحزبي من تعليم وتنشئة.

وفي عالم العشائرية ينبثق من تحشيد وتجميع.

في عالم الحزب: قناعة رابطة وفي عالم العشائرية يمين رابطة.

في الأولى ثقة متبادلة لا يحتاج معها إلى بيعة ولا يمين، وفي الثانية
خوف متبادل يحتاج إلى بيعة ويمين، وقناعة المرء في الأولى - هي بيعته
ويمينه، وقناعته في الثانية اليمين المغلظة، والزبيرية أيضاً.

الحزب في الأولى إدارة، والطاعة فيه تنفيذ للقناعة، والحزبية
العشائرية فوضى والطاعة تنفيذ للمصلحة.

لماذا تطلب الأحزاب اليوم يمين الطاعة؟ أليس ذلك صورة
أخرى لحكم الفرد الذي يأخذ البيعة من الأمة لقبول مظالمه.

كانت البيعة في عهد الخلافة الراشدة عقداً موثقاً بين الحاكم
والمحكوم فإن أحل أحدهما بأي شرط من شروطه فقد بطل العقد،
لكن في عهد الفرد أصبحت اليمين تؤخذ من المحكوم فقط لضمان
طاعة الخلل، وكأن الحاكم يدرك مدى إغراقه فيه فمضى يطلب
اليمين ليستوثق من الأمة لتمرير خطئه والقبول به والسير معه.

في الشعوب الراقية يقسم الحاكم اليمين على ولائه لما دىء الأمة
أمام ممثليها المنتخبين، وفي الشعوب المتخلفة تقسم الأمة على طاعة
الرئيس...

وورثنا نحن ذلك وإذا بالأحزاب تطلب اليمين من أعضائها
لتأمن جانب التمرد على القيادة. لقد انقلبت الآية رأساً على عقب.
وحقاً حقاً وصدقاً صدقاً لقد انقلب المجتمع الإسلامي كله بكل
شعوبه رأساً على عقب فمشى بيديه ولوح برجليه وأمات عقله وأحيا
غرائزه.

المعارضة : الوجه الآخر للحكم

وليس مستغرباً بعد ذلك أن يكون البديل الواعد من جنس المبدول المرفوض، إذ الماء واحد والتغذية واحدة وإن اختلفت الأشكال. الحكومات العربية وأحزاب المعارضة أي المستبدل المرفوض والبديل الواعد معاً يمثلان بدقة متناهية هذه الحقيقة، أي إنها يمثلان قضية «الدور في الفلسفة الإسلامية» والدور هو ما نسميه اليوم «بالحلقة المفرغة» أي يعود المرء إلى حيث ابتدأ في دوران له جعجعة وليس له طحن .

وأمر الحكومات العربية مفروغ منه لا يختلف اثنان على سوءه . ومع التسليم بذلك فإنها مستمرة في البقاء تمارس أخطاءها، وليس من سبيل - حتى الآن وحتى تتغير المفاهيم - إلى تغييرها أو تبديلها إلا بصنف من نوعها أو بأسوأ منها . وليس هناك - حتى اليوم - من يحلم بالأحسن .

وقد يتساءل متسائل عن سبب بقاء «الأسوأ» مع معرفته؟ وقد يذهب المحللون مذاهب شتى في أجوبتهم، لكنهم لم يلمسوا فيما قرأت، نقطة مهمة قد تكون سبباً من الأسباب الرئيسية في تحليل هذه المعضلة .

وأنا أذهب إلى القول باختصار بأن سبب استمرار الأسوأ يعود إلى المعارضة العربية نفسها، لأنها لم تقدم - من خلال عدة ممارسات - بديلاً أفضل عندما تبوأ العرش - وبسبب التصرفات العنيفة التي مارستها - كانت أكثر عنفاً من سبقها. لذلك لم ير فيها المواطنون صورة أفضل بل صورة مكررة لحكم الديكتاتورية بشكل أكثر إرهاباً وإن ما كان أملاً واعداً في أثناء المعارضة أصبح واقعاً مروعاً في أثناء الحكم.

لودققنا النظر في المعارضة نفسها لوجدناها تشكل على غرار الدكتاتورية الحاكمة، فلوائح التنظيمات الداخلية تكرر:

- حق القائد الملهم في الحكم مدى الحياة هو صورة بقاء قائد الحزب المؤسس في الحكم مدى الحياة.

- سيطرة الحاكم على المال هي سيطرة رئيس الحزب نفسها.

- والوراثة في الحكم تتجلى في وراثة الحزب.

- واستبداد رئيس الدولة بالرأي واعتبار رأيه هو التشريع والمرجع يتوضح في دور زعيم الحزب.

وهكذا لم تر الأمة في المعارضة سوى صورة أخرى مصغرة للحكم.

وقد قدر للمعارضة الإسلامية - في باكستان مثلاً - أن تحكم فكانت أيضاً صورة أخرى للحكم السابق - على أحسن الظنون، وقد قدر للمعارضة غير الإسلامية في البلاد العربية أن تحكم فكانت أيضاً صورة أخرى للدكتاتورية.

وقدر لقوى الحكم نفسه - كالجيش - أن تحكم فكانت كقوات مدافعه وصواريخه عنفاً وشراسة .

والفارق بين هؤلاء والسابقين من الحكام هو فارق التطور، والتطور في عالمنا المتخلف هو في الكمية لا الكيفية أي في الإكثار والاستزادة من الموجود ومن ثم تطور الظلم، أي تضاعف، ومن هنا نفهم أن صلاحيات الرؤساء الجدد تفوق - كمّاً وكيفاً - صلاحيات الأقدمين .

فلماذا إذاً يعمل المعارضون للتغيير؟ ليس من شك أنهم يرغبون في الأفضل لكن المشكلة تكمن في أنفسهم وسلوكهم وتراثهم، فمنذ بداية الانحراف، وحتى الآن، وصورة معظم ملوكهم وأئمتهم ورؤسائهم هي القدوة والمثل الأعلى، أي إن تراثاً ثقيلاً من التجارب يحول دون التغيير .

هذا باختصار وجه العضلة بين الحكم والمعارضة وقد يفضي هذا التفسير إلى القول بأن الأمة العربية لا تنسجم مع الديمقراطية بدليل أنها رفضت الحكم الديمقراطي، واستبدلته بحكم فردي متعسف .

وهذا صحيح بحكم الواقع، فالدولة العربية الأولى ألغت مؤسسات الخلافة الراشدة، والدول العربية في الزمن الحاضر لم تطور المؤسسات الديمقراطية التي تركها الغربيون، بل عمدت إلى إلغائها نهائياً مستغلة أخطاء الممارسات الديمقراطية البسيطة المتمثلة في البدايات المتعثرة للتجربة الجديدة، متخذة من تلك الأخطاء الديمقراطية مبرراً لإلغاء الديمقراطية نفسها لا تصحيح طريقها، مع العلم بأن تلك التغييرات الديمقراطية تعتبر بمثابة صواب بالقياس إلى

ما ارتكب الحكم الفردي من أخطاء وجرائر.

والسؤال الآن هل أدان إمة العربية ترفض المؤسسات الديمقراطية بطبيعتها وفطرتها؟.

إذا استعرضنا تاريخها الطويل لوجدناها أميل - بحكم التعود - إلى النظام الفردي منه إلى النظام الجماعي ، فالعقلية القبلية عقلية فردية والنظام القبلي هو في البداية مؤسسة ديمقراطية بدائية قابلة للتطوير لو وجد من يطورها: فالحرية - التي يملكها أفراد القبيلة - في حذ ذاتها كانت نواة طيبة للتطوير لكن المؤسف أن عقلية الحكم العربي قد تطورت - كمعادتها في التطوير - على حساب حق الفرد في الحرية فكان رئيس الدولة هو شيخ القبيلة بسلطاته الجديدة.

وفي أثناء الخلافة الراشدة تم الانتقال بالنظام القبلي إلى نظام الدولة الشوري ، وتم تطوير العشائرية إلى أجهزة عاملة، وكانت في سبيلها لإذابتها في الدولة الجديدة القائمة على مؤسسات جماعية لكن عملية الانتقال هذه لم تشكل سوى مرور خاطف ثم تكرست الفردية وتعمقت بسبب الحكم الأموي الذي ارتكس بالمؤسسات النامية وأعاد العشائرية في شكل سيطرة قريش إلى الواجهة مضيفاً إلى عقلية شيخ القبيلة فردية كسرى وقيصر، وبذلك أضيف إلى الطين حمة أخرى.

والمؤسف أيضاً أن الحكم الفردي هو الذي حكم والذي استطال، وكلما جاء خلف مثنى على سنة من سبقه، فنبع «العباسيون» «الأمويين» وحذى «الفاطميون» حذو الإثنيين، وكذلك تبعهم كل الممالك الكبيرة والصغيرة من «أيوبيين» و«موحدين»

و «مرابطين» و «ممالك» و «أترك» .

ولم تجد المحاولات الثورية الصغيرة هنا وهناك نفعاً كبيراً في تغيير الواقع فتجذرت الفردية في النفوس، فكانت طاعة «ولي الأمر» - ما دام ولياً للأمر - من طاعة الله بغض النظر عن أفعاله .

وهكذا بقيت الشعوب العربية على هذه الحالة المزرية إلى أن اصطدمت بالحضارة الغربية فهزتها هزاً عنيفاً حتى أفرغتها من كثير من معتقداتها، وعندما رحلت الدول الاستعمارية المتقدمة لم تسلم إلى الأمة أمرها بل أسلمت الأمر إلى القادة الذين اختارتهم بعناية وأسلمت إليهم منهجها الديمقراطي في الحكم، والتجربة تنقصهم - فجاء المتأثرون بالحضارة الأوروبية وفي أعماقهم تاريخ طويل من الفردية فحكموا بالوسائل الديمقراطية فنجحوا حيناً وأخفقوا حيناً آخر لأنهم كانوا يعيشون بين ممارسة جديدة لم تتجذر وشعور مناقض تأصل، وكان في الإمكان بعد قرن من الزمن أن تكون النتيجة مرضية - لكن الفردية المتجذرة لم ترض بالديمقراطية فشارت عليها في ثوب العسكرية مرة، وفي تربص الملوك والرؤساء ببرلماناتهم ورؤساء وزرائهم مرة أخرى حتى أجهضوا التجربة وعادت الأمة إلى عقلية شيخ القبيلة من جديد .

إذاً لا بد من إحياء المناخ الثقافي الأصيل ليتلاءم مع الحرية السياسية أي الديمقراطية ثم لا يقف منها موقف المضاد الرفض .

الخلاصة

إِنَّهُمْ مَعَ النَّتَاجِ يَتَعَامَلُونَ

إنهم يتعاملون مع النتائج ، إنهم مع النتائج يتعاملون !.

هكذا قلت لنفسي عندما تلقيت خبر سقوط الجماعات الإسلامية في باكستان ، ونجاح السيدة «بي نظير بوتو» في الانتخابات الحرة التي جرت آنذاك ، ورحت أسأل نفسي ، أفي باكستان بالذات ذلك البلد الذي انفصل عن البلد الأم من أجل عقيدته تفشل الجماعات الإسلامية ذلك الفشل الصاعق في ظل مناخ يعيق خطى النساء في الحياة العادية فكيف به في عالم الحكم والإدارة ، وعلى غير ما يتوقع الناس كانت كل دلائل النجاح تشير إلى فوزهم الساحق ؛ فالرئيسة «بوتو» امرأة ، وعوامل نجاح المرأة في بلد شرقي يحتاج إلى مهارة فذة ، ومع ذلك نجحت المرأة وسقط الرجال ، وسط تهليل شعبي متألق .

لماذا إذاً ذلك النجاح الأنثوي الرائع ؟

هناك خلل وخلل كبير في طبيعة تفكير القوى الإسلامية نفسها وإلا لما فشلوا في كل مكان ، لأنني أعتبر نيل القوى الإسلامية لعدد من المقاعد البرلمانية حتى الخمسين في المئة فشلاً ذريعاً ، لأنه من المفروض أنهم يتنفسون أجواءهم ويزرعون بذورهم في حقولهم وكل ما

حولهم يتنفس إسلاماً ويقطر ديناً، وهم الأكثرية، فكيف لا يحظون بالأكثرية الساحقة من «طنجة» حتى «جاكارتا»؟ أما أن يفشلوا في كل بقعة من ديار الإسلام فأمر يحتاج إلى بحث عميق.

والمشكلة أنهم بدلاً من أن يعيدوا النظر في أفكارهم وبرامجهم التي خذلتهم يبررون الفشل ويحملون أسبابه قوماً آخرين: إما قوى الاستعمار أو أي مشجب آخر، ومع التسليم بأهمية مؤامرات الاستعمار والقوى المعادية، إلا أن هذه المشجبة قد أصبحت مبرراً لكل فاشل. والإسلاميون ليسوا وحدهم الذين يواجهون المؤامرات، فالكل يواجه المؤامرات، إنه عالم الصراع. والشيوعيون يواجهون الاستعمار أيضاً، وكل القوى الموجودة لها خصم مبين فلماذا ينجح من يغرس في الصخر فتتفجر أنهاره، ولا ينجح من يغرس في حقله فتذبل أزهاره، لقد فشل الإخوان المسلمون في مصر في أيام الديمقراطية، وفشل الإخوان المسلمون في سورية في أيام الديمقراطية أيضاً، حيث لا استعمار ولا حكم فردي، وها هم يفشلون في باكستان في انتخابات حرة لا غبار عليها، وأمام امرأة في بلد لا يقبل بسهولة أن يولي عليه امرأة.

ليس عندي تحليل سوى أنهم ضحايا تراث الماضي المنحرف، فالإسلاميون بصفة عامة لم يسجلوا برنامجاً واضحاً محدداً يعرضونه على الناس، كما قلنا مراراً وكرسنا هذا الكتاب من أجله، موقفهم من الدساتير غامض، موقفهم من الديمقراطية غامض، موقفهم من الفردية غامض، الغموض يسود كل الجانب السياسي، لماذا؟.

لأنهم باختصار ضحايا الانحراف الذي تحول مع استمرارية

تنفيذه إلى صواب. إن شجر الفردية المر يعطي ثماره والماضي يطلع
ناتجته والإسلاميون يتعاملون مع النتائج التي شرحناها.

ينبغي إعادة النظر في المناهج السياسية التي طرحت منذ «معاوية»
وحتى الآن، وينبغي إعادة النظر في «الفقه السياسي» الناتج عن عهود
الاضطهاد وعن تبرير عهود الاضطهاد، وينبغي إعادة كتابة التاريخ
الذي سجل في ظل ظروف معقدة التركيب.

فالماوردي لم يعمل في الأحكام «السلطانية» سوى تبرير الاستبداد
المطلق والحق الإلهي للسلطان العباسي، و«الإمام الغزالي» أقر دينياً
سياسة الأمر الواقع، و«ابن جماعة» فصل القوانين على جسم
الممالك، فهل نفل نمتج من معين لم يعد يقبل به أحد إلا القيادات
الإسلامية مع الأسف، إنها بهذا الإصرار على التثبيت بالخطأ تفصل
نفسها عن جماهيرها فصلاً ضارياً، حتى إنه لم ينجح في برلمان
الباكستان سوى حفنة ضئيلة من الإسلاميين الملتزمين في بلد المئة
مليون وفي انتخاب ليس فيه تزيف ولا تزوير.

هناك ظاهرة أخرى وهي أن المسلمين المستقلين يفوزون
بجهودهم الخاصة فوزاً ساحقاً ولكنهم يفشلون أو يضعفون لو
دخلوها في قائمة حزب.

معنى ذلك أن المواطن المسلم نفسه قبل غيره يخاف من المسلمين
كحكام ويحبهم كأفراد، وذكريات الماضي الفردي لا تزال تحرق السنة
الأحرار وتلهب ظهورهم. ومع عدم تحديد واضح لطبيعة الحكم الذي
يريدونه للناس فإن الأمة لن تمنحهم ثقتها.

لم يعد مفيداً إظهار الجدارة في تولي حكم إسلامي بل ليس نافعاً

المطالبة بالحكم الإسلامي بدون إعادة النظر في التطبيق السيء الذي استمر زهاء ألف وأربعمائة عام باستثناء الخلافة الراشدة وومضات رائعات هنا وهناك جاءت بمبادرات شخصية من قبل أصحابها كعمر بن عبد العزيز مثلاً، وبدون تقديم برنامج قائم على أسس الثواب وعلى الحاجة التي يريدها المسلمون لا على أساس فقهي قام أصلاً لحماية الفرد ووفق عقلية حرمت الإضافات عندما حرمت الاجتهاد، وبشكل محصور لا يفي بمتطلبات مجتمع فك عنه إसार تقليده، ووجد إضافات غنية وخصبة.

إن هذا يفسر لنا لماذا اتجهت القيادات السياسية إلى وضع دساتير مستوحاة بل مأخوذة من دساتير أوربية ولو كان بين يديها دستور إسلامي حقيقي مكتوب. إن الدستور الإسلامي أحرق يوم أحرقت الخلافة الراشدة، أو سقط يوم ارتفعت المصاحف - في مكيدة ضارية - في صفين، ولم يبق للمسلمين في مجتمع حرم الإضافات عن طريق الانغلاق على أربعة مذاهب إلا قوانين «كسرى» و«قيصر» و«بني أمية» و«بني العباس» أي قوانين العنف والتسلط، وليس أحد يرغب في العودة إلى الكسروية والقيصرية والأموية والعباسية، وعند القوى الإسلامية - على مستوى قيادة الحزب أو قيادة الدولة - تراث أموي عباسي وفير، وما أغنى الناس من أن يحكموا بما حكموا به في الماضي المنحرف.

على القيادات الإسلامية والدعاة أن يدركوا بأنهم ما لم ينفضوا عنهم غبار قرون من التضليل السياسي فسوف يظلون يرسفون، وسوف تغلبهم نساء أخريات ورجال آخرون، وسيستمرون هم في تبرير فشلهم المزمّن، وربما يحتسبون ذلك الفشل أجراً يضاف إلى

حسناتهم ، بل إلى سيئاتهم لأن الله سبحانه سيعاقبهم على هذا الفعل الذي دفع بالمسلمين إلى إحباط هائل بسبب الهزال الفكري في برنامجهم السياسي .

إذا فهم الآن يتعاملون مع النتائج وعليهم أن يقتلعوا الجذور من أنفسهم وأفكارهم حتى لا يظلوا يتعاملون معها . إذ لو ظلوا كذلك لظلوا يتعاملون مع الأخطاء يرقعون أثواباً بالية وينظفون أسماءاً خلقة ، والأخطاء كثيرة وسوف يستمرون في التكيف ، والزمن يتدفق ويتطور بشكل يصعب معه التكيف مع إنتاجاته ، وقد اعتادت القوى الإسلامية ألا تتكيف إلا مع نتائج ماضٍ مثقل بأوزاره .

إن الخروج من النفق السياسي الدكتاتوري القديم هو المطلوب أولاً وأخيراً لو كانوا يعقلون .



- كان الانتهاء من تأليف هذا الكتاب صباح يوم الأحد ٢٢ ذو الحجة ١٤١٠ هـ / جولي ١٩٩٠ في مدينة لندن .
- وتم الفراغ من كتابته للمرة الأخيرة يوم الخميس ١٥ ذو الحجة ١٤١١ هـ / ٢٧ يونيو ١٩٩١ في مدينة جدة أي بعد عام كامل ، أرجو من الله سبحانه أن ينفع به .

المحتويات

٥	الإهداء
٧	المقدمة
٦٦ - ١٥	حديث في المؤسسات الأولى
١٧	● الثابت والمتطور
٣٠	● الشكل ليس أمراً إلهياً
٣٩	● الخلافة الراشدة: النموذج الأمثل
٥٠	● المؤسسات في عهد الخلافة
٥٩	● النبع الذي غار
١٣٥ - ٦٧	حديث في الانحراف الذي تم
٦٩	● مأساة الحكم في الماضي
١٢٠	● الغطاء الزائف
١٣٠	● زوال الظل
١٩٨ - ١٣٧	حديث في المذاهب
١٣٩	● مجتمع تبدل
١٤٣	● نعم... للمذاهب؛ لا... للتعصب
١٤٨	● الشيعة الحقيقية والسنة الحقيقية

١٦٢	● القراءة والصحابة : أو الروافض والنواصب
١٧٣	● حديث النصوص
١٨٧	● الغدير وفدك
١٩٥ - ٢٣٢	● حديث في البناء الجديد
١٩٧	● الصراع بين الإبداع والاجترار
٢٠١	● ليس لنا مؤسسات
٢١٠	● فكيف نحكم؟
٢١٧	● بل نتمرس قبل أن نمارس
٢٢٣	● المسؤولية القاتلة
٢٢٧	● الاجتهاد والشورى والأكثرية
٢٣٠	● هذا هو الضمان
٢٣٣ - ٢٥٦	● قائمة بالإحباطات
٢٣٥	● جنابة الموت
٢٣٩	● تعددية الإمارات
٢٤٤	● ثورة الشكل
٢٤٨	● الحزبية العشائرية
٢٥٢	● المعارضة : الوجه الآخر للحكم
٢٥٧ - ٢٦١	● الخلاصة : إنهم مع النتائج يتعاملون

محاولة في تصحيح المسار

يعالج هذا الكتاب وضعاً سياسياً تعقّد تركيبه فجأة بعد انتهاء الخلافات الراشدة مباشرة، ثم استوفى مقوماته - في سرعة خارقة - بحيث لم تعد تشكل الإضافات الأخرى - على مرّ الأيام وتبدل الدول إلّا أشباهاً من العتمة ونظائر من التضليل.

لقد أنجز الرسام «لوحة الانحراف» في الفترة نفسها التي ابتدأها، ومن ثم تداول ملكيتها سلسلة من الحكام الأمويين والعباسيين والفاطميين والصفويين والعثمانيين وغيرهم بدون أي إضافة أساسية، الأمر الذي يؤكد من خلال التعامل الدائم معها الحرص على استبقائها بالشكل الذي كانت عليه والرضاء بها، والمحافظة على ظللها وظلماتها.

هذا الكتاب يتتبع العوائق الفكرية والسياسية للخطى الإسلامية منذ زمن مبكر، وهو موجه إلى المسلمين عامة - بالدرجة الأولى - وإلى قياداتهم، خاصة تلك القيادات التي نجد أنفسنا معها بحاجة إلى جهد وعناء في نقاش قضايا أولية لا تحتاج إلى جهد في الإقناع كما لا تحتاج إلى عناء في الرفض.



مركز التراث
والبحوث اليمني